ALK



Slavoj

Žižek

Viskas,
ką norėjote
sužinoti
apie Žižeką,
bet nedrįsote
paklausti
Lacano



SLAVOJ ŽIŽEK

Viskas, ką norėjote sužinoti apie Žižeką, bet nedrįsote paklausti Lacano

DARBŲ RINKTINĖ

SUDARĖ IR IŠ ANGLŲ KALBOS IŠVERTĖ
AUDRONĖ ŽUKAUSKAITĖ



LIETUVOS
RAŠYTOJŲ SĄJUNGOS
LEIDYKLA
VILNIUS

UDK 159.9+17+316+17
Zi-116

This edition is published with support from
the Open Society Fund – Lithuania and from the CEU Translation
Project of the Open Society Institute – Budapest.

Knygos išleidimą finansavo Atviros Lietuvos fondas ir
Atviros visuomenės institutas Budapešte (Vidurio Europos
universiteto Vertimų projektas).

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-39-379-5

Turinys

Slavojaus Žižeko tikrovės filosofija

Kodėl Slavojus Žižekas?

Slavojus Žižekas yra masiškai plintantis reiškinys. Todėl reiktų klausti ne „Kodėl būtent Žižekas?“, bet „Kodėl jo iki šiol nėra?“ Žižeko knygos išverstos į visas pagrindines kalbas, tačiau iki šiol neturėjome jo tekstų lietuviškai. Nesama ir išsamesnių bandymų konceptualiai pristatyti Žižeko idėjas.[1] Iš dalies taip yra todėl, kad mūsų sustingusiai humanistikai sunku „atpažinti“ šį reiškinį: Žižeko tekstai apima ir filosofiją, ir kino tyrinėjimus, ir ideologijos kritiką, ir populiariąją kultūrą. Kiek prisimenu paskaitas Filosofijos fakultete, ten filosofija dažniausiai buvo iliustruojama medžio pavyzdžiu; žinoma, dar minėta platoniškoji „ola“ ir fenomenologų „namas“ su savo fasadais. Visas kitas pasaulis būdavo paimamas į skliaustus. Žižeko tekstai sukuria visiškai priešingą efektą: čia filosofija ne atsiriboja nuo tikrovės, bet egzistuoja tam, kad padėtų ją suprasti. Žižeko pasaulis įtraukia, nes jame nelieka dualizmo tarp filosofijos ir populiariosios kultūros, tarp teorijos ir pliko gyvenimo fakto, tarp profesinio gyvenimo ir įvairių banalybių sklidinos kasdienybės. Žižekas labai skeptiškai vertina visas „atsiribojimo teorijas“, kuriose teigiama, jog populiarioji kultūra egzistuoja, tačiau manęs ji tarsi neliečia, aš sugebu išlaikyti kritinę distanciją. „Net jei netraktuojame tikrovės rimtai, net jei išlaikome ironišką distanciją, *mes vis tiek joje dalyvaujame*“ (41), – teigia Žižekas.[2]

Tačiau problemiška čia yra tai, kad nuo populiariosios kultūros, kaip ir nuo ideologijos (populiarioji kultūra ir yra mūsų dabartinė ideologija), atsiriboti neįmanoma, nes ji apima net savo pačios paneigimą. Taigi, užuot neigus populiariąją kultūrą, ją galima tiesiog interpretuoti: perskaitę *Coca-Cola* kvietimą *Enjoy!* galime interpretuoti jį kaip superego įstatymą; stebėdami Madonnos vaizdo klipus, suprantame, jog būtent taip funkcionuoja performatyvi tapatybė. Žinoma, norisi paklausti, ar su banalybe besigalynėjanti filosofija pati nevirsta banalybe. Deja, kartais taip ir atsitinka – tai vienas dažniausiai išsakomų priekaištų Žižeko tekstams. Iš tiesų kartais apima jausmas, jog nueita per toli, kai, pavyzdžiui, palyginami skirtingi klozetų tipai Prancūzijoje, Vokietijoje ir Anglijoje siejant juos su tų šalių ideologijomis.

Tam tikrų atpažinimo sunkumų kelia ne tik Žižeko darbų tematika, bet ir argumentavimo stilius. Pristatydamas pirmąją Žižeko knygą, rašytą anglų kalba, Ernesto Laclau teigė: „Tai nėra klasikinė knyga, kitaip tariant, sisteminė struktūra, kur argumentai dėstomi pagal iš anksto numatytą planą. Veikiau tai serija teorinių intervencijų, kurios nuolatos viena kitą papildo, tačiau ne *progresyviai kaupiant* argumentus, bet, galima teigti, *pakartojant* tuos pačius argumentus skirtinguose diskursyviniuose kontekstuose“.[3] Žižeko tekstų struktūra nuolat pasikartoja: skaitydami jo tekstus įsivaizduojame ne „filosofijos medį“, bet veikiau „filosofijos grybieną“, kur viskas susijungia su viskuo, kur kiekviena pozicija yra kitai lygiavertė. Žižeko tekstams būdinga Gilles'io Deleuze'o aprašyta rizomatinė logika, kai tarsi nebelieka vienijančio ar organizuojančio principo, todėl heteronomiški elementai sudaro horizontalią struktūrą, kuri gali plėstis bet kuria kryptimi.

Būtent dėl aprašomų objektų įvairovės Žižeko tekstus sunku identifikuoti. Žižekas laikomas kritinės teorijos tęsėju, nors jam dažnai prikišama asmeninės pozicijos ir apibrėžtų nuostatų stoka. Tačiau ar šiandien yra kokia nors nuostata, kurios rimtai ir nuosekliai laikydamiesi, nevirstume karikatūriškais fundamentalistais? Ar įmanoma kuo nors be išlygų tikėti šiandien? Žižeko tekstai aktualūs ne savo „turiniu", bet kritine forma, kuri įgalina interpretuoti bet kurį – net ir vizualinį – pranešimą. Būtent todėl Žižekas tapo privalomu kultūros studijų objektu, nors pats nuo šios disciplinos siekia atsiriboti. Ironiška, tačiau pats Žižekas save laiko filosofu. „Kad ir kaip būtų, Žižekas atgaivino filosofiją, įtraukdamas į ją daugybę populiariosios kultūros produktų. Galima teigti, jog Žižekas pats *yra* populiariosios kultūros produktas, – sako Tony Myersas. – Jis leidžia knygas daug reguliariau, nei Madonna singlus. Jis pereina nuo vieno objekto prie kito daug lengviau, nei vidutiniame pop vaizdo klipe pereinama nuo vieno kadro prie kito. Kitaip tariant, Žižekas yra *MTV filosofas* panašiai kaip Jamesonas, kurį Kanados kritikas Clintas Burnhamas apibūdino kaip *MTV marksistą*."[4]

Kodėl Jacques'as Lacanas?

Jacques'as Lacanas yra prancūzų psichoanalitikas, pagarsėjęs savo sunkiu, suveltu mąstymo stiliumi. Nors psichoanalizė paprastai siejama su konkrečiomis psichoanalitinio gydymo praktikomis, Žižekui ji tampa universaliu metodu, įgalinančiu peržengti disciplinų ribas bei interpretuoti politikos, literatūros, mokslo, religijos ir kasdienybės reiškinius. Daugelį sąvokų ir teiginių Lacanas pasiskolino iš Sigmundo Freudo, dažnai su-

teikdamas jiems kitokį turinį. Pasąmonę bei seksualumą Lacanas interpretavo ne kaip „natūralią“ biologinę duotybę, bet kaip lingvistinį procesą, kurį galima „atkoduoti“ ir interpretuoti. Psichoanalizės objektą sudaro ne iracionalūs potraukiai, bet analizuojamojo kalba, kurią psichoanalitikas interpretuoja. Taigi Lacanas sukūrė tarsi universalią algebrą, įgalinančią išpainioti bet kurį tekstą. Panašiai Lacano sąvokomis naudojasi ir Žižekas: psichinės veiklos struktūros tampa tarsi universalia metodologija, kurią galima taikyti visiems meninės, socialinės ar politinės veiklos reiškiniams.

Nors Lacanas kaltinamas dėl savo tekstų nesuprantamumo, kai kurios jo sukurtos sąvokos jau įsitvirtino humanitarinių mokslų diskurse ir dėl jų reikšmės daugmaž susitarta.[5] Čia norėčiau apibrėžti kelias Lacano sąvokas, kurios nuolat pasikartoja Žižeko tekstuose.

Įsivaizduojama, simbolinė ir tikrovės plotmės. Tai skirtingos psichinio gyvenimo plotmės, kurios nuolatos koegzistuoja greta. Įsivaizduojama plotmė nurodo ego santykį su savo iliuziniu vaizdiniu, kurį jis susikuria „veidrodžio pakopoje“. Nors ši pakopa siejama su ankstyvąja patirtimi, kai vaikas ima atpažinti save veidrodyje, ego visą laiką lieka priklausomas nuo savo įsivaizduojamos tapatybės (Narcizo mitas). Ši įsivaizduojama identifikacija paprastai yra įrėminama simbolinio Kito žvilgsnio: paklusdami beasmenei kalbos struktūrai bei socialinių ir simbolinių taisyklių visumai, esame pajungiami didžiojo Kito instancijai. Tikrovės plotmė žymi tai, ko negali reprezentuoti nei įsivaizduojama, nei simbolinė plotmės – tai tam tikras branduolys, kuris priešinasi simbolizcijai. Nors tikrovė nėra reprezentuojama, vis dėlto ji pasirodo simptomų ir traumos pavidalais.

Klaidingas atpažinimas. Lacano manymu, kiekvienas paži-

nimas *(connaissance)* neišvengiamai yra klaidingas atpažinimas *(méconnaissance)*, nes jis vyksta įsivaizdavimo registre. „Veidrodžio pakopoje" ego susikuria išorinį iliuzinį vaizdinį, kurį klaidingai atpažįsta kaip savo. Ši klaidinga identifikacija lemia ego destruktyvumą ir agresyvumą savo atžvilgiu.

Kitas/didysis Kitas. Skirtumas tarp *kito* ir *didžiojo Kito* atitinka skirtumą tarp įsivaizduojamos ir simbolinės identifikacijų. Įsivaizdavimo plotmėje kitas – tai tam tikras išorinis vaizdinys, su kuriuo ego linkęs susitapatinti. Simbolinėje plotmėje esama *didžiojo Kito,* kuris reprezentuoja, įkūnija simbolinę tvarką ir įstatymus. *Didžiojo Kito* kitybė yra daug radikalesnė, nes jos negalima asimiliuoti ir pasisavinti, kaip pasisaviname įsivaizduojamo kito vaizdinį.

Geismas. Pačioje geismo struktūroje galime skirti tris lygmenis – tai reikmė *(le besoin)*, reikalavimas *(la demande)* ir geismas *(le désir)*. Reikmės paprastai patenkinamos konkrečiais objektais; reikalavimas, priešingai, siekia ne konkretaus objekto, bet veikiau galios valdyti potencialaus objekto esatį ar nesatį. Reikalavimo ir geismo santykį galime apibrėžti kaip santykį tarp įsivaizduojamos ir simbolinės identifikacijų. Reikalavimo struktūrą apibūdina įsivaizduojamas santykis su motina arba tuo kitu, kuris ją laikinai pakeičia. Geismas – tai santykis su Simbolinės plotmės didžiuoju Kitu, su kurio požiūriu siekiama susitapatinti. Reikalavimas pakeičia pirminį geismo objektą metaforiniu substitutu, todėl geismas nuo pat pradžių yra struktūruojamas šios stokos ir praradimo. Vadinasi, geismas iš principo negali būti patenkintas, nes jis įsisteigia ir egzistuoja remdamasis pirmine stoka. Geismas yra pasąmoninis, todėl pats subjektas negali reguliuoti jo krypties; veikiau geismas formuoja subjekto tapatybę, jis pasako, „kas yra geistina".

Jouissance yra neišverčiamas terminas. Sąvoka „malonumas" galėtų būti neutralus *jouissance* ekvivalentas, tačiau prancūziškas žodis turi aiškių seksualinių konotacijų, be to, pabrėžia teisę kažkuo naudotis, tiksliau, teisę patirti malonumą.

Pasąmonė yra psichinio gyvenimo plotmė, kuri subjektui niekuomet nėra pasiekiama tiesiogiai, tačiau pasirodo per tam tikras represuotas, iškraipytas formas – kalbos riktus, sapnus. Lacanas teigia, jog pasąmonė yra struktūruota kaip kalba, todėl latentinį pasąmonės turinį galima iššifruoti „perskaitant" reikšmės iškraipymus. Jau Freudas pastebėjo, jog sapnai iškraipomi pagal kondensavimo ir perkėlimo principus, kurie analogiški metaforos ir metonimijos mechanizmams kalboje. Taigi pasąmonė yra veikiau intersubjektyvi nei subjektyvi: pasąmonė – tai Kito diskursas. Čia Kitas nurodo tiek psichoanalitiką, kurio tarpininkavimas būtinas, norint „išversti" sapnų ir simptomų kalbą pacientui, tiek kitybės ir svetimumo momentą, kuris glūdi ego pasąmonėje ir kurio sąmoninga ego veikla negali inkorporuoti.

Dominuojantis signifikantas. Signifikanto sąvoką reguliariai pradėjo vartoti šveicarų lingvistas Ferdinandas de Saussure'as. Jis kalbą apibrėžė kaip ženklų sistemą; kiekvieną ženklą sudaro signifikatas ir signifikantas, reiškiamas turinys ir materiali forma. Struktūralistiniame kalbos modelyje signifikatas ir signifikantas yra susieti arbitraliu ryšiu; poststruktūralistai pakeičia ženklo sampratą: jų manymu, ženklas funkcionuoja nurodydamas ne tam tikrą turinį, signifikatą, bet kitą ženklą, arba signifikantą. Bet kuri ženklų sistema funkcionuoja kaip signifikantų grandinė, kurios prasmių laukas tol lieka neapibrėžtas, kol neatsiranda Dominuojantis signifikantas, kuris „sukabina" paskirus signifikantus į vieną reikšmės sistemą.

Postmodernizmo kontekstas

Galime klausti, koks Žižeko perdirbtos psichoanalizės santykis su kitais humanitariniais mokslais, poststruktūralizmo ir postmodernizmo kontekstu. Nors Žižeko tekstinės intervencijos atrodo kaip tipiškas postmodernizmo reiškinys, pats Žižekas ne kartą yra atsiribojęs tiek nuo poststruktūralizmo, tiek nuo postmodernizmo. Jau pirmoje savo knygoje *Didingas ideologijos objektas* Žižekas paskelbia apie radikalų atsiribojimą nuo poststruktūralistinės pozicijos. „Pagrindinis poststruktūralizmo bruožas, – rašo Žižekas, – yra dekonstruoti kiekvieną substancinę tapatybę, demaskuoti už jos solidaus nuoseklumo slypinčią simbolinių perteklinių determinacijų žaismę, – trumpai tariant, substancinę tapatybę paversti nesubstancinių, diferencinių santykių tinklu.“[6] Šioje kritikoje reiktų akcentuoti ne tai, jog poststruktūralizmas paneigia substancinės tapatybės galimybę, – nes prie panašių išvadų prieina ir psichoanalizė, – bet veikiau tai, jog reikšmių žaismė nenurodo jokios išorinės realybės anapus diskurso, jokio taško, kuris galėtų pertraukti ir sustabdyti signifikacijos tėkmę.

Kalbėdamas apie dekonstrukciją kaip vieną iš postmodernizmo praktikų, Žižekas vėl imasi apvertimo logikos: jo manymu, „dekonstrukcionizmas yra modernistinė procedūra *par excellence*, jame pateikiama galbūt pati radikaliausia „demaskavimo“ logikos versija... „Postmodernistinis lūžis“ įvyksta tik Lacano darbuose, kadangi jis tematizuoja tikrą, trauminį branduolį, kurio statusas lieka giliai dviprasmiškas: Tikrovė priešinasi simbolizacijai, tačiau drauge yra jos retroaktyvus produktas. Šiuo atžvilgiu galima teigti, jog dekonstrukcionistai iš esmės vis dar yra „struktūralistai“ ir kad vienintelis „poststruktūralistas“ yra Lacanas,

teigiantis malonumą kaip „tikrą Daiktą“, centrinę negalimybę, aplink kurią struktūruojamas kiekvienos reikšmės tinklas“. (312)

Taigi Žižekas visiškai naujai apibrėžia pačią postmodernizmo sampratą. Čia turėtume paaiškinti platesnį postmodernizmo sampratos kontekstą. Vienas iš postmodernizmo teoretikų Fredricas Jamesonas teigia, jog postmodernas yra socialinis, ekonominis ir politinis būvis, apibūdinamas kaip „vėlyvasis kapitalizmas“. Postmodernizmas nusako šio būvio kultūrinę logiką, kurią skirtingi teoretikai skirtingai ir apibrėžia: Jamesonui postmodernizmas – tai įvairių žanrų ir stilių samplaika, gelmės ir istorijos jausmo praradimas, euforiškas prisirišimas prie paviršiaus; Jeanui François Lyotard'ui postmodernizmas reiškia „didžiųjų naratyvų“, pavyzdžiui, marksizmo, nunykimą. Jeanas Baudrillard'as postmodernizmą suvokia kaip nuoseklų tikrovės praradimo procesą: tikrovė tampa regimybe, kuri, pamažu prarasdama ryšį su imituojama tikrove, virsta grynąja simuliacija. Šiame kontekste Žižeko pateiktas potsmodernizmo apibrėžimas atrodo tikrai kontroversiškas: jo manymu, postmodernizmą charakterizuoja tiesioginis tikrovės įsiveržimas. Modernistinis meno kūrinys yra organizuojamas aplink centrinę nesatį (Samuelio Becketto pjesė *Belaukiant Godo,* Michelangelo Antonioni filmas *Padidinimas*), jis veikia per nuorodas ir aliuzijas į tai, kas nėra demonstruojama tiesiogiai. Postmodernistinis meno kūrinys „išstato objektą tiesiogiai, leisdamas jam parodyti savo neutralų ir arbitralų pobūdį. Tas pats objektas gali sėkmingai funkcionuoti ir kaip pasidygėtina atmata, ir kaip didingas, charizmatinis reginys: skirtumas yra grynai struktūrinis ir priklauso ne nuo objekto „tikrųjų savybių“, bet nuo jo vietos simbolinėje tvarkoje“. (313–314) Pavyzdžiui, Dievo vaizdinys, paprastai suvokiamas kaip didingas, deformuotame

Kafkos pasaulyje tampa koktus, nes per daug priartėja prie subjekto. Ir priešingai, jei tiesioginis tikrovės įsiveržimas palieka subjektui pakankamai erdvės, tuomet jis suvokiamas kaip stebuklas (pavyzdžiui, varpai danguje Larso von Triero filmo *Prieš bangas* pabaigoje).

Ideologija šiandien

Postmodernizmas susijęs ne tik su menine praktika; Žižeko teigimu, postmodernizmas – tai universali ideologija, kurios funkcionavimo mastą netgi sunku suvokti. Interpretuodamas ideologiją, Žižekas pasitelkia Jacques'o Derrida suformuluotą šmėklos sampratą: šmėkla nurodo tam tikrą loginį paradoksą, – tai iliuzijos įsikūnijimas, neapčiuopiamas ideologijos pseudomaterialumas. Žižeko manymu, ideologijos struktūrą sudaro būtent „šmėkliškasis papildymas": ideologijos šmėkla ne tiek slepia ar maskuoja realybę, kiek sukuria sąlygas jai pasirodyti. Nors aiški skiriamoji riba tarp realybės ir ideologijos nėra įmanoma, nors visa, ką suvokiame kaip realybę, jau yra infekuota šmėkliškojo papildymo, vis dėlto turime stengtis išlaikyti kritinę distanciją, kuri ir sudaro sąlygas ideologijos kritikai. Paradoksaliu būdu ideologijos kritikos vieta turi nuolat likti tuščia, jos negali užimti jokia pozityviai apibrėžta realybė.

Žižeko ideologijos samprata yra savotiškas klasikinės ideologijos kritikos ir psichoanalizės mišinys: remdamasis Louiso Althusserio mintimis, Žižekas mano, jog ideologija funkcionuoja kaip pasąmoninė struktūra. Althusseris atkreipia dėmesį, jog ideologija, kaip ir pasąmonė, yra amžina, ji neturi istorijos. Ideologija funkcionuoja kaip pasąmoninė struktūra, kuri

logiškai ir struktūriškai yra pirmesnė nei aktualus subjekto santykis su tam tikru socialiniu kontekstu. Kaip teigia Althusseris, „ideologija reprezentuoja įsivaizduojamą individų santykį su konkrečiomis egzistavimo sąlygomis".[7] Čia turime pažymėti, jog Althusseris atmeta reprezentacinę ideologijos sampratą, esą ideologija – tai klaidingas, iškreiptas realybės vaizdinys. Althusseris teigia, jog tai, kas ideologijoje atsispindi kaip įsivaizduojama pasaulio reprezentacija, *ir yra* žmogaus realus pasaulis. Galime klausti, kam reikalingas *įsivaizduojamas* santykis su tuo, kas realu? Būtent šiam keblumui paaiškinti Žižekas panaudoja fantazijos sąvoką, pasiskolintą iš Lacano psichoanalizės. Fantazija ima reikšti ne psichinį, bet ideologinį realybės konstravimo procesą: fantazija suteikia rėmą patiriamai realybei, ji struktūruoja ir apibrėžia patį sociumą.

Kaip subjektas pajungiamas ideologijai? Althusseris teigia, jog ideologija kreipiasi į subjektą, o šis akimirksniu paklūsta interpeliacijos spaudimui. Klasikinis Althusserio pavyzdys yra šis: policininkui gatvėje sušukus: „Ei, tu!", kiekvienas praeivis nesąmoningai reaguoja į kreipimąsi ir „atpažįsta" jį kaip adresuotą jam. Būtent tokiu principu veikia kieviena ideologija: ji kreipiasi į subjektus, ragindama „atpažinti" jiems skirtą kreipinį; net jei šis atpažinimas yra klaidingas, jis jau konstituoja ideologinę subjekto identifikaciją ir – savo ruožtu – pačią ideologiją. Kitaip tariant, ideologinė interpeliacija yra būdas, kuriuo individas įgyja socialinę egzistenciją. Galima klausti, kodėl kiekvienas subjektas būtinai turi būti pajungiamas ideologijai? Althusseris teigia, jog ideologija visuomet yra ankstesnė už subjektą, reikia tik interpeliacijos momento, kad jis „atpažintų" tam tikrus vaidmenis kaip savo. Kitaip tariant, pati subjekto sąvoka priklauso ideologijai ir yra ideologinė: ideologija neįmanoma anapus subjekto.[8]

Interpeliacijos procedūra paragina subjektą prisiimti vienokį ar kitokį vaidmenį, struktūruoja tam tikrą ideologinę fantaziją. Tačiau ši fantazija visuomet lieka priklausoma nuo negatyvaus kito vaizdinio. „Nėra ideologijos, kuri nesiektų savęs įtvirtinti atsiribodama nuo kitos „grynos ideologijos." Individas, pajungtas ideologijai, niekada negali sau pasakyti „Aš priklausau ideologijai", jam visada reikalingas *kitas* nuomonių korpusas tam, kad galėtų apsibrėžti savo „tikrą" poziciją", – rašo Žižekas. (95) Kiekvienas diskursas, konstruojamas aplink kito figūrą, gali būti interpretuojamas kaip rasistinė/homofobinė/patriarchalinė fantazija. Kita vertus, populiarus teiginys, jog gyvename postideologinėje visuomenėje, nesuteikia trokštamo palengėjimo: teorinės alternatyvos stoka turėtų laiku įspėti, jog mes jau priklausome ideologijai. Kalbėdamas apie Rytų ir Vidurio Europos „išsilaisvinimo" patirtį, Žižekas įžvelgia aiškių ideologijos požymių: „Ar pati ši „išsilaisvinimo" patirtis, kurios metu politinės partijos ir rinkos ekonomika buvo suvokiamos kaip „neideologinės", kaip „natūrali dalykų padėtis", nėra ideologija *par excellence?*" (95) Tai, jog kapitalizmą ir rinkos ekonomiką siekiama „natūralizuoti", laikyti „natūralia dalykų padėtimi", rodo, jog jau esame „pagauti" ideologijos.

Ar reikia priimti etinius sprendimus?

Jei ideologija yra visa apimanti, ar mes esame nuo jos laisvi priimdami etinius sprendimus? Ar etinis santykis su kitu asmeniu yra manipuliatyvus ir ideologinis, ar jam galioja kiti – moraliniai kriterijai? Skaitydami Žižeko tekstus nesunkiai pastebime, jog jis labai kritiškas moralės filosofijos atžvilgiu: pama-

tinius moralės filosofijos tekstus, pavyzdžiui, Immanuelio Kanto, Žižekas interpretuoja kaip grynai formalią struktūrą, kuri kaip kokia tuščia eiga besisukanti mašina gali įtraukti bet kokį turinį. Šiai knygai parinkti kontroversiški Žižeko tekstai, atskleidžiantys nemalonią Kanto moralės filosofijos ir markizo de Sade'o bei fašizmo fenomenų giminystę. Žižekas moralės dėsnių transgresijas interpretuoja kaip grynai teorines nuostatas, atveriančias instrumentinį santykį su kitu asmeniu: „Sade'as ir Nietzsche „nulupa šį moralistinį cukraus apvalkalą ir visiškai susitaiko su kapitalistiniu instrumentiniu požiūriu". (118) Šio instrumentinio požiūrio ištakos, Žižeko manymu, jau glūdi Kanto moralės filosofijoje, nes moralės dėsnis mums primeta tik savo formą, tačiau nenurodo, koks yra jo konkretus turinys. Tačiau tai nereiškia, jog subjektas neprivalo priimti jokio sprendimo: Žižekas aiškiai pasisako, jog subjektas pats privalo nuspręsti, koks yra moralinio įstatymo turinys.

Būtent šiuo aspektu dar kartą galima palyginti Žižeko poziciją ir postmodernios etikos kontekstą. Emmanuelio Levino etikoje, kuria remiasi ir Jacques'o Derrida išplėtota etikos teorija, etinis santykis interpretuojamas kaip esantis anapus pažinimo ir racionalių sprendimų ribos. Atsakomybė kitam asmeniui yra ankstesnė nei mano gebėjimas spręsti ir apsispręsti. Derrida teigia, jog pats situacijos „neišsprendžiamumas" leidžia atpažinti tam tikrą situaciją kaip etinę. Kito skirtumas yra visiškai radikalus, todėl bet koks bandymas priimti etinį sprendimą neišvengiamai šį skirtumą redukuotų. Tam tikru aspektu Derrida siūloma etika visuomet lieka suspenduota, nes ji yra arba „per ankstyva", arba „per vėlyva", arba „per daug paskira". Kitaip nei siūlo ši neišsipildymo filosofija, kitas prancūzų filosofas Alainas Badiou teigia, jog etinis sprendimas, kuris re-

miasi Kito skirtumo pripažinimu, turi būti paprasčiausiai atmestas. Tiesa galioja kiekvienam, todėl etiniai klausimai gali rastis tik tokiose situacijose, kurios, nors ir skiriasi, yra abejingos skirtumams. Skirtumus mes tiesiog randame, o universalumas dar turi būti išrastas. Panašios pozicijos laikosi ir Žižekas, kuris teigia nepalaikąs postmodernaus žaidimo, kuriame esą kiekvienas mūsų gyvename skirtingame pasaulyje su skirtingomis kalbomis ir taisyklėmis. Žižekas taip pat tikina tikįs universalumu, kuris yra ne apriorinis (kaip Kanto atveju), bet įgyjamas etinių ir politinių pastangų dėka. Tolerancija kito skirtumams, vis atgyjanti vadinamojo multikultūralizmo forma, yra veidmainiška, nes kitas, kurį tariamai toleruojame, visuomet jau yra redukuotas, supaprastintas kitas: kitas pritaikomas ir tik tada paskelbiamas savitu ir toleruojamu.

Žinoma, galime paklausti, ar šis universalumo siekis nėra nauja totalitarinio mąstymo forma, kuria siekiama disciplinuoti etinius sprendimus? Čia Žižekas pasitelkia Lacaną ir teigia, jog etinis santykis gali būti trilypis: tai santykis su įsivaizduojamu kitu (Levino ir Derrida aprašytas santykis), santykis su simboliniu Kitu, kurį reguliuoja beasmenių taisyklių visuma (Kanto aprašytas santykis), ir santykis su kitu kaip su tikrove. Kitaip tariant, Žižekas postuluoja „tikrovės etiką“, kurią suvokia kaip trauminį susitikimą su kitu. Etinio veiksmo patirtis yra trauminė, nes ji visuomet peržengia jau egzistuojančius įstatymus ir normas. Pavyzdžiui, Antigonė atmeta simbolinius įstatymus ir imasi transgresyvaus veiksmo. Žižeko manymu, šiuolaikiniame pasaulyje pati transgresija tampa savotiška norma, todėl etinis veiksmas pagal apibrėžimą – tai universali transgresija. Levinas ir Derrida etinį sprendimą apibrėžė kaip neįmanomą; Žižeko manymu, etinis sprendimas yra būtinas, peržengiantis egzistuojančias etikos ribas.

Kodėl subjektas *par excellence* yra moteris?

Žižeko pasiūlyta subjekto samprata iš principo atitinka bendrą postmodernizmo kontekstą: Žižekui, kaip ir postmodernizmo teoretikams, subjektas reiškia atsitiktinių bruožų ir požymių rinkinį. Psichoanalizė taip pat subjektą laiko „tuščiu" dariniu, gebančiu tik laikinai įgyti įsivaizduojamą ar simbolinę tapatybę. Klasikinė mąstymo paradigma subjektą apibūdina kaip autonomišką veikėją, o postmodernizmas subjektą interpretuoja kaip įvairių veiksnių – pasąmonės, klasių kovos ar darbo santykių – įkaitą. Mano manymu, labai svarbi Žižeko mintis, jog šiuolaikinį subjektyvumą geriausiai apibūdina ne interaktyvumo, bet interpasyvumo sąvoka. Žižekas teigia, jog šiuolaikinis subjektas pasmerktas interpasyvumui, t. y. visiškai pasyviam, apatiškam santykiui su kitu. Taigi šiuolaikinis postmodernus subjektas yra tuščias, pasyvus ir apatiškas, dengiamas atsitiktinių ir laikinų tapatybių sluoksnio, kintantis ir nomadiškas. Būtent todėl, Žižeko manymu, geriausiai šiuolaikinį subjektą reprezentuoja moteris, tai ji yra postmodernus subjektas *par excellence.*

Žižekas teigia, jog vyro, kaip aktyvaus veikėjo, o moters, kaip pasyvios būtybės, savo atsakomybę perduodančios kitam, įvaizdis atrodo tarsi nuvalkiota klišė. „Tačiau kas, jei ši klišė vis dėlto nurodo moteriškąjį subjektyvumo pobūdį? Kas jei „pirminis" subjektyvus gestas, kuris ir sudaro subjektyvumą, yra ne autonomiška „veikla", bet veikiau „pirminė substitucija, atsitraukimas ir leidimas kitam veikti už mane, mano vietoje". (249) Kitaip tariant, Žižekas dėsto paradoksalią mintį, jog pirminis subjektyvumo gestas yra būtent pasyvumas, substitucija, subjekto buvimas objekto modusu. Kadangi šis „buvimas ob-

jekto modusu“ paprastai priskiriamas moteriai, manoma, jog ji yra „tikresnis subjektas nei vyras“. Moters polinkis prisiimti svetimus vaidmenis, pavyzdžiui, vaidinti seksualinį maskaradą, Žižeko manymu, parodo jos elgesio universalumą: „Kiek moteris yra apibūdinama pirminio „maskarado“, kiek visi jos bruožai yra „uždėti“, ji yra tikresnis subjektas nei vyras; moteriškąjį subjektą apibūdina būtent kiekvieno jos pozityvaus bruožo radikalus atsitiktinumas ir dirbtinumas, t. y. faktas, jog „ji“ pati savaime yra gryna tuštuma, kurios negalima identifikuoti nė su vienu šių požymių“.[9]

Žižeko pozicija šiuo klausimu yra labai dviprasmiška. Viena vertus, kaip matome tekste, kuriame interpretuojamos Otto Weiningerio mintys, Žižekas bando demaskuoti mizoginijos ideologiją, atskleisti šovinistinę fantaziją, kuri palaiko patriarchalinio diskurso viešpatavimą. Kita vertus, Žižeko siekis suteikti moterims postmodernaus subjekto statusą nėra toks išlaisvinantis, kaip gali pasirodyti. Filosofės ir feministės Rosi Braidotti manymu, „Žižeko darbai, kiek juose apmąstomas moteriškumas, reprezentuoja antifeministinę regresiją, pakartojančią visą rinkinį įprastų teiginių apie moters simbolinį nematomumą bei atspindėjimą, kuriuos suformulavo Lacanas savo pirmuosiuose veikaluose ir prieš kuriuos nuo pat pradžių kovoja feministės“.[10] Taigi galima paklausti, ar Žižeko pasiūlytas teorinis judesys nesukuria naujos mizoginijos formos, ar jis nelegitimuoja, neuniversalizuoja globėjiško požiūrio į moterį: „O taip, moteris yra tuščias, nesubstancinis, pasyvus subjektas, bet ką darysi, toks jau tas postmodernus pasaulis!“ Šiuolaikiniame diskurse tarsi jau susitarta, jog subjekto funkcija yra visiškai nunykusi; tad ar yra kokia nors prasmė „rezervuoti“ subjekto sąvoką moterims? Čia galime įžvelgti principinį nesutarimą tarp

feminizmo ir postmodernizmo: feminizmas norėtų dar kuriam laikui užimti subjektyvumo apartamentus, kurių šiuolaikinė filosofinė mintis be jokių skrupulų atsisako.

Taigi tiek atskleisdamas postmodernizmo antinomijas, tiek spręsdamas su ideologija, etika ar feminizmu susijusias problemas, Žižekas formuluoja kontroversiją, įstumia mus į savotišką aklavietę, tačiau jokio „sklandaus" sprendimo nepasiūlo. Nors aklavietės patirtis mus gąsdina, filosofijoje ji gali būti naudinga: ši patirtis įgalina atsisakyti išankstinių nuomonių ir prietarų, ragina nepasitikėti greitais sprendimais. Ši patirtis atveria neįsisąmonintus mūsų pasirinkimų motyvus, iškelia ir parodo latentinių tikėjimų bei įsitikinimų simptomus. Kiekvienas Žižeko tekstas veikia kaip savotiška interpeliacija, kviečianti peržiūrėti savo simbolinius mandatus. Būtent todėl Žižeką verta skaityti.

AUDRONĖ ŽUKAUSKAITĖ

■

[1] Gana išsamiai Žižeko darbai pristatomi rinktinėje *The Žižek Reader,* ed. Edmund Wright and Elisabeth Wright, Oxford, UK and Mass, USA: Blackwell, 1999; Žižeko darbų visuma konceptuliai aptariama Tony Myerso knygoje *Slavoj Žižek* (Routledge Critical Thinkers), New York, London; Routledge, 2003. Šiemet pasirodė kelios naujos knygos, skirtos Žižeko kritinei teorijai: Ian Parker, *Slavoj Žižek: A Critical Introduction* (Modern European Thinkers), London: Pluto Press, 2004; Rex Butler, *Slavoj Zizek: Live Theory* (Live Theory Series), London, New York: Continuum International Publishing Group, 2004; Matthew Sharpe, *Slavoj Zizek: A Little Piece of the Real* (Ashgate New Critical Thinking in Philosophy), Hampshire: Ashgate Publishing, 2004.

[2] Čia ir toliau įvadiniame straipsnyje nurodomi puslapiai iš šios Slavojaus Žižeko darbų rinktinės.
[3] Ernesto Laclau, „Preface“, Slavoj Žižek, *Sublime Object of Ideology,* London, New York: Verso, 1989, p. xii.
[4] Tony Myers, *Slavoj Žižek* (Routledge Critical Thinkers), New York, London: Routledge, 2003, p. 124–125.
[5] Jacques'o Lacano recepciją Amerikoje išsamiai atspindi tinklalapis www.lacan.com. Daugelis pagrindinių sąvokų aptarta Juliano Wolfreyso knygoje *Critical Keywords in Literary and Cultural Theory,* Hamshire, New York: Palgrave Macmillan, 2004, taip pat knygoje *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis,* ed. Dany Nobus, New York: Other Press, 1999.
[6] Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology,* London, New York: Verso, 1989, p. 72.
[7] Louis Althusser, Ideology and Ideological State Apparatuses, *Mapping Ideology,* ed. Slavoj Žižek, London, New York: Verso, 1994, p. 122–123.
[8] Op. cit., p. 128–129.
[9] Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters,* New York, London: Verso, 1996, p. 160–161.
[10] Rosi Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming,* Cambridge, Oxford: Polity Press / Blackwell Publishers, 2002, p. 54.

I. Ideologija ir jos šmėklos

1. KAIP MARXAS IŠRANDA SIMPTOMĄ?

Socialinis simptomas

Kaip galime apibrėžti Marxo išrastą simptomo sampratą? Marxas „išrado simptomą“ (Lacano teigimu) aptikdamas tam tikrą įtrūkimą, asimetriją, tam tikrą „patologinį“ pusiausvyros praradimą, įrodantį buržuazinių „teisių ir pareigų“ universalizmo apgaulingumą. Šis pusiausvyros praradimas, toli gražu nereiškiantis, kad šie universalūs principai „netobulai realizuojami“, – kitaip sakant, yra nepakankami, o tai galima pašalinti toliau juos tobulinant, – funkcionuoja kaip jų esminis bruožas: „simptomas“ yra, tiksliai kalbant, konkretus elementas, kuris sugriauna savo paties universalų pamatą, tai rūšis, sugriaunanti savo pačios giminę. Būtent šiuo požiūriu galime teigti, kad elementari Marxo „ideologijos kritikos“ procedūra jau yra „simptominė“: ji padeda aptinkti lūžio tašką, kuris yra *heterogeniškas* tam tikram ideologiniam laukui ir drauge *būtinas* tam, kad tas laukas galėtų įgyti užbaigtumą, savo galutinę formą.

Ši procedūra numato tam tikrą išimties logiką: kiekviena ideologinė Universalija – sakykim, laisvė, lygybė – yra „apgaulinga“ tiek, kiek ji neišvengiamai apima tam tikrą atvejį, pažeidžiantį jos vieningumą, atveriantį jos apgaulingumą. Pavyzdžiui, laisvė: universali sąvoka, apimanti keletą laisvės rūšių (žodžio ir spaudos laisvė, įsitikinimų laisvė, prekybos laisvė, politinė laisvė ir t. t.), bet taip pat – dėl struktūrinės būtinybės – tai ir specifinė laisvė (darbininko laisvė laisvai parduoti savo darbo

jėgą rinkoje), kuri sugriauna šią universalią sąvoką. Tai reiškia, jog ši specifinė laisvė yra tikrosios laisvės priešingybė: parduodamas savo darbą „laisvai“, darbininkas *praranda* laisvę – iš tiesų šis laisvas pardavimo veiksmas reiškia, kad darbininkas pajungiamas kapitalui. Svarbiausia čia, žinoma, yra tai, kad būtent ši paradoksali laisvė, pačios laisvės priešybės forma, užbaigia „buržuazinių laisvių“ ratą.

Tą patį galima pasakyti apie sąžiningus, ekvivalentiškus mainus, šį rinkos idealą. Ikikapitalistinėje visuomenėje, kai prekių gamyba dar nėra įgijusi universalaus pobūdžio – t. y. kai vis dar dominuoja vadinamoji „natūrali gamyba“ – gamybos priemonių savininkai (paprastai) patys yra gamintojai: turime galvoje amatinę gamybą; savininkai patys dirba ir parduoda savo produktus rinkoje. Šioje raidos pakopoje nėra išnaudojimo (bent jau iš esmės – t. y. jei neatsižvelgsime į pameistrių išnaudojimą ir t. t.); mainai rinkoje yra ekvivalentiški, už kiekvieną prekę sumokama visa jos vertė. Bet vos tik gamyba rinkai įsigali ekonominiame tam tikros visuomenės statinyje, šį *bendrą dėsnį* neišvengiamai lydi naujas, paradoksalus prekės tipas: darbo jėgos, darbininkų, kurie patys nėra gamybos priemonių savininkai ir kurie dėl to yra priversti parduoti rinkoje savo darbą vietoj darbo produktų, atsiradimas.

Su šios naujos prekės atsiradimu ekvivalentiški mainai tampa savęs neigimu – pačia eksploatavimo, pridėtinės vertės pasisavinimo forma. Čia svarbu atkreipti dėmesį į tai, jog šis neigimas iš esmės *būdingas* ekvivalentiškiems mainams, o nėra paprastas jų pažeidimas: darbo jėga nėra „eksploatuojama“ tuo atžvilgiu, kad jos visa vertė nėra atlyginama; bent jau iš esmės darbo jėgos ir kapitalo mainai yra visiškai ekvivalentiški ir teisingi. Visa gudrybė ta, kad darbo jėga yra specifinė prekė, ku-

rios naudojimas – pats darbas – sukuria pridėtinę vertę, ir būtent šį pačios darbo jėgos vertės perteklių pasisavina kapitalistas.

Čia vėl turime tam tikrą ideologinę Universaliją, būtent ekvivalentiškus ir teisingus mainus ir paskirus paradoksalius mainus – darbo jėgos mainymą į darbo užmokestį, kurie būtent todėl, kad yra ekvivalentiški, funkcionuoja kaip eksploatacijos forma. Pats „kiekybinis" vystymasis, prekių gamybos universalizavimas lemia naują „kokybę", atsiradimą naujos prekės, kuri reprezentuoja vidinį universalaus ekvivalentiškų prekių mainų principo neigimą, kitaip tariant, *jis sukelia simptomą*. Marxo manymu, *utopinį* socializmą sudaro tikėjimas, jog galima visuomenė, kurioje mainų santykiai universalizuojami, gamyba rinkai tampa svarbiausia, tačiau darbininkai vis dėlto išlieka gamybos priemonių savininkai ir dėl to nėra eksploatuojami – trumpai tariant, „utopistas" propaguoja tikėjimą, jog galimas *universalumas be simptomų,* be išimčių, funkcionuojančių kaip vidinis universalumo neigimas.

Būtent šia logika remiasi Marxo pateikta Hegelio kritika, hėgeliškosios visuomenės kaip racionalios visumos sampratos kritika: vos tik bandome suvokti egzistuojančią socialinę tvarką kaip racionalią visumą, turime į ją įtraukti paradoksalų elementą, kuris, nesiliaudamas buvęs vidine sudedamąja jos dalimi, funkcionuoja kaip jos simptomas – sugriauna patį universalų ir racionalų šios visumos principą. Marxui šis „iracionalus" egzistuojančios visuomenės elementas buvo, žinoma, proletariatas, „šis paties proto neprotingumas" (Marxas), taškas, kuriame Protas, įkūnytas egzistuojančioje socialinėje tvarkoje, susiduria su savo paties neprotingumu.

Prekinis fetišizmas

Priskirdamas simptomo atradimą Marxui, Lacanas turi galvoje konkretų dalyką: šį atradimą jis susieja su tuo, kaip Marxas suvokia *perėjimą* iš feodalizmo į kapitalizmą: „Simptomo sampratos ištakų reikia ieškoti ne Hipokrato, bet Marxo tekstuose, sąryšyje, kurį jis įžvelgia tarp kapitalizmo ir ko? – senų gerų laikų, vadinamų feodaliniais laikais".[1] Norint suvokti šio perėjimo iš feodalizmo į kapitalizmą logiką, reikia iš pradžių aptarti jo teorinį pagrindą, marksistinę prekinio fetišizmo sampratą.

Pirminis tyrimas rodo, jog prekinis fetišizmas yra „apibrėžtas socialinis santykis tarp žmonių, kuris jų akyse įgyja fantastinę santykio tarp daiktų formą."[2] Tam tikros prekės *vertė,* kuri iš tikrųjų yra tam tikro socialinių santykių tinklo tarp įvairių prekių gamintojų skiriamasis ženklas, įgyja tariamai „natūralios" savybės formą kito daikto-prekės, būtent pinigų: teigiame, jog tam tikros prekės vertė yra toks ir toks pinigų kiekis. Vadinasi, esminis prekinio fetišizmo bruožas yra ne garsusis žmonių pakeitimas daiktais („santykis tarp žmonių įgyja santykio tarp daiktų formą"); veikiau tai yra tam tikras klaidingas atpažinimas, kuris liečia santykį tarp struktūruoto tinklo ir vieno jo elementų: tai, kas iš tikrųjų yra struktūrinis padarinys, santykių tinklo tarp elementų pasekmė, palaikoma tiesiogine vieno iš elementų savybe, tarsi ši savybė jam taip pat priklausytų anapus jo santykių su kitais elementais.

Toks klaidingas suvokimas randasi tiek „santykyje tarp daiktų", tiek „santykyje tarp žmonių", – Marxas tai aiškiai teigia kalbėdamas apie paprastą vertės išraiškos formą. Prekė A gali išreikšti savo vertę tik susiedama save su kita preke B, kuri

dėl to tampa jos ekvivalentu: verčių santykyje natūrali prekės B forma (jos vartojamoji vertė, jos pozityvios, empirinės savybės) funkcionuoja kaip prekės A vertės forma; kitaip tariant, B kūnas atspindi A vertę. Prie šių apmąstymų Marxas prideda tokią pastabą:

> Tam tikru atžvilgiu su žmogumi yra taip pat, kaip ir su prekėmis. Kadangi į pasaulį jis neateina nei su veidrodžiu rankoje, nei kaip Fichte's aprašytas filosofas, kuriam pakanka teiginio: „Aš esu Aš", tai žmogus pirmiausia mato ir atpažįsta save kituose žmonėse. Peteris susikuria savo kaip žmogaus tapatybę pirmiausia lygindamas save su Paulium kaip su panašiu. Taip Paulius su savo pauliškąja asmenybe tampa Peteriui žmonių giminės pavyzdžiu.[3]

Šioje trumpoje pastaboje tam tikru būdu galima įžvelgti Lacano veidrodžio pakopos teoriją: tapatybę ego gali įgyti tik atsispindėjęs kitame žmoguje – kitaip tariant, tiek, kiek šis kitas žmogus pasiūlo ego vientisumo vaizdinį; tapatybė ir susvetimėjimas yra glaudžiai susiję. Marxas tęsia šią homologiją: kita prekė (B) tampa ekvivalentu tiek, kiek A siejasi su ja kaip su savo vertės regimybės forma, taigi tik tiek, kiek siekia šis santykis. Bet regimybė – čia ir glūdi inversijos padarinys, būdingas fetišizmui, – regimybė yra visiškai priešinga: atrodo, jog A siejasi su B tokiu būdu, tarsi tai, jog B yra A ekvivalentas, nėra A „refleksyvi determinacija" (Marxas) – kitaip tariant, tarsi B *jau savyje* būtų A ekvivalentas; atrodo, jog savybė „būti ekvivalentu" priklauso B net anapus jos santykio su A, tuo pačiu lygmeniu kaip ir kitos „natūralios" tikros savybės, sudarančios jos vartojamąją vertę. Prie šių apmąstymų Marxas vėl prideda įdomią pastabą:

> Tokios apibendrintos santykių išraiškos, Hegelio vadinamos atspindžio kategorijomis, suformuoja labai įdomią klasę. Pavyzdžiui, vienas žmogus yra karalius, nes kiti jo atžvilgiu valdiniai. Jie, priešingai, įsivaizduoja esą valdiniai, nes jis yra karalius.[4]

„Buvimas karaliumi" yra tik socialinių santykių tarp „karaliaus" ir jo „valdinių" tinklo pasekmė; bet – tai ir yra fetišistinis klaidingas atpažinimas – šio socialinio ryšio dalyviai santykį mato būtinai atvirkščia forma: jie mano, jog yra valdiniai, patarnaujantys karaliui, nes jis jau yra karalius pats savaime, anapus santykio su savo valdiniais, lyg „buvimas karaliumi" būtų „natūrali" karaliaus asmens savybė. Kaip čia neprisiminsi garsaus Lacano teiginio, kad beprotis, tikintis esąs karalius, yra ne labiau išprotėjęs nei karalius, kuris tiki esąs karalius – t. y. kuris tiesiogiai identifikuojasi su mandatu „karalius"?

Taigi susiduriame su paralele tarp dviejų fetišizmo būdų, ir svarbiausia čia yra tikslus santykis tarp šių dviejų lygmenų. Tai reiškia, jog šis santykis jokiu būdu nėra paprasta homologija: negalime teigti, jog visuomenėse, kuriose dominuoja gamyba rinkai – taigi kapitalistinėse visuomenėse – „su žmonėmis yra taip pat kaip ir su prekėmis". Yra būtent priešingai: prekinis fetišizmas atsiranda kapitalistinėse visuomenėse, bet kapitalizmo sąlygomis santykiai tarp žmonių tikrai nėra „fetišizuojami"; čia susiduriame su santykiais tarp „laisvų" žmonių, kurie visi vadovaujasi savo asmeniniu egoistiniu interesu. Dominuojanti ir apibrėžianti jų tarpusavio santykių forma yra ne valdymas ir paklusnumas, bet laisvų žmonių, kurie yra lygūs prieš įstatymą, sutartis. Jos modelis yra rinkos mainai: čia du subjektai susitinka, jų santykiai yra laisvi nuo bet kokios Pono garbinimo naštos, nuo Pono globos ir rūpinimosi savo valdiniais; jie

susitinka kaip du asmenys, kurių veiklą visiškai apibrėžia jų egoistinis interesas; kiekvienas jų elgiasi kaip tikras utilitaristas; kitas asmuo jam neturi jokios mistinės auros; savo partnerį jis laiko tik kitu subjektu, kuris vadovaujasi savo interesu ir kuris jį domina tiek, kiek disponuoja kuo nors – preke – kuri gali patenkinti tam tikrus jo poreikius.

Taigi šios dvi fetišizmo formos yra *nesuderinamos:* visuomenėse, kur karaliauja prekinis fetišizmas, „santykiai tarp žmonių“ yra visiškai defetišizuojami, o visuomenėse, kuriose esama fetišizmo „santykiuose tarp žmonių“ – ikikapitalistinėse visuomenėse, – prekinis fetišizmas dar nėra susiformavęs, nes dominuoja „natūrali“ gamyba, o ne gamyba rinkai. Šis fetišizmas santykiuose tarp žmonių turi būti pavadintas tikruoju vardu: čia susiduriame, kaip pabrėžia Marxas, su „valdymo ir paklusnumo santykiais“ – kitaip tariant, būtent su Viešpatavimo ir Vergijos santykiais hėgeliškąja prasme;[5] atrodytų, tarsi Pono atsitraukimas kapitalizmo sąlygomis yra viso labo *perkėlimas (displacement):* tarsi defetišizavimas „santykiuose tarp žmonių“ buvo kaina, kurią reikėjo sumokėti, kad rastųsi fetišizmas „santykiuose tarp daiktų“ – prekinis fetišizmas. Fetišizmo vieta pasislinko iš intersubjektyvių santykių į santykius „tarp daiktų“: svarbiausi socialiniai santykiai, gamybiniai santykiai, jau nėra tiesiogiai perregimi tarpasmeniniai viešpatavimo ir paklusnumo santykiai (Viešpaties ir jo vergų, ir t. t.); jie slepiasi – kaip tiksliai suformulavo Marxas – įgydami „socialinių santykių tarp daiktų, tarp darbo produktų“ pavidalą.

Būtent todėl simptomo atradimą reikia susieti su tuo, kaip Marxas suvokė perėjimą iš feodalizmo į kapitalizmą. Susiformavus buržuazinei visuomenei, valdymo ir paklusnumo santykiai yra *represuojami:* formaliai akivaizdžiai matome laisvus

subjektus, kurių asmeniniai santykiai yra laisvi nuo bet kokio fetišizmo; represuota tiesa – tai, jog valdymo ir paklusnumo santykiai vis dar egzistuoja, – reiškiasi kaip simptomas, sugriaunantis ideologinę lygybės, laisvės ir t. t. regimybę. Šis simptomas, taškas, kuriame atsiskleidžia tiesa apie socialinius santykius, yra būtent „socialiniai santykiai tarp daiktų" – kitaip negu feodalinėje visuomenėje, kur

> nesvarbu, ką manome apie vaidmenis, skirtingų žmonių klasių vaidinamus šioje visuomenėje, socialiniai santykiai tarp individų darbo veikloje visuomet reiškiasi kaip jų pačių asmeniniai tarpusavio santykiai, kurie nėra slepiami po socialinių santykių tarp daiktų, tarp darbo produktų, pavidalais.[6]

„Užuot visuomet reiškęsi kaip jų pačių tarpusavio santykiai, socialiniai santykiai tarp individų yra slepiami po socialinių santykių tarp daiktų pavidalais" – čia turime tikslų isterinio simptomo, „konversijos isterijos", būdingos kapitalizmui, apibrėžimą.

Totalitarinis juokas

Čia Marxas pasirodo daug labiau griaunantis, nei dauguma šiuolaikinių jo kritikų, kurie prekinio fetišizmo dialektiką atmeta kaip pasenusią: ši dialektika vis dar gali padėti suvokti vadinamojo „totalitarizmo" fenomeną. Iš pradžių panagrinėkime Umberto Eco romaną *Rožės vardas,* nes su šia knyga kažkas yra ne taip. Kritikos nusipelno ne tik šios knygos ideologija, kuri galėtų būti pavadinta – pagal *spageti* vesternų modelį – *spageti* struktūralizmu: tai tam tikra supaprastinta, masinės kultūros

sukurta struktūralizmo ir poststruktūralizmo idėjų versija (galutinės realybės nėra, gyvename pasaulyje ženklų, nurodančių kitus ženklus...). Labiausiai mums turėtų rūpėti pagrindinė šios knygos tezė: totalitarizmo šaltinis yra dogmatinis prisirišimas prie oficialaus žodžio: tai juoko, ironiško atsiribojimo stoka. Perdėtas atsidavimas Gėriui gali pats tapti didžiausiu Blogiu: tikrasis Blogis yra bet kokios rūšies fanatiškas dogmatizmas, ypač tas, kuris pasitelkiamas aukščiausiojo Gėrio vardan.

Ši tezė jau yra apšviestos religinio tikėjimo versijos dalis: jei tapsime per daug apsėsti Gėrio ir neapykantos pasaulietiškumui, šis apsėdimas gali virsti Blogio jėga, destruktyvia neapykanta visiems, kurie neatitinka mūsų Gėrio idėjos. Tikrasis Blogis yra tariamai nekaltas žvilgsnis, pasaulyje matantis vien tik Blogį, kaip Henry Jameso apsakyme *Varžto pasukimas (The Turn of the Screw)*, kuriame tikrasis Blogis, žinoma, yra pačios pasakotojos (jaunos guvernantės) žvilgsnis...

Pirma, ši mintis apie apsėdimą Gėriu (fanatišką atsidavimą Gėriui), kuris virsta Blogiu, maskuoja priešingą patirtį, keliančią daug didesnį susirūpinimą: kaip obsesinis, fanatiškas prisirišimas prie Blogio gali pats įgyti etinės pozicijos statusą, pozicijos, kurios laikantis nesivadovaujama savo egoistiniais interesais. Pagalvokime apie Mozarto Don Žuaną operos pabaigoje, kai jis turi pasirinkti: jei prisipažins savo nuodėmes, dar gali išsigelbėti; jei atkakliai priešinsis, bus prakeiktas amžinai. Laikantis malonumo principo, tinkamiausia būtų atsisakyti praeities, tačiau jis to nepadaro, atkakliai laikosi Blogio, nors žino, kad dėl to bus prakeiktas amžinai. Paradoksalu, tačiau pasirinkdamas Blogį jis įgyja etinio herojaus statusą – statusą žmogaus, kuris vadovaujasi fundamentaliais principais „anapus malonumo principo“, o ne vien siekia malonumo ir materialinės naudos.

Tačiau labiausiai romane *Rožės vardas* trikdo pamatinis tikėjimas išlaisvinančia, antitotalitarine juoko, ironiškos distancijos galia. Mūsų tezė būtų visiškai priešinga prielaidai, kuria grindžiamas Eco romanas: šiuolaikinėse visuomenėse, demokratinėse ar totalitarinėse, ciniška distancija, juokas, ironija yra, galime teigti, žaidimo dalis. Valdančioji ideologija ir neturi būti traktuojama rimtai ar paraidžiui. Galbūt didžiausią pavojų totalitarizmui kelias žmonės, kurie suvokia jo ideologiją paraidžiui – net Eco romane vargšas senasis Jorgė, dogmatinio tikėjimo įsikūnijimas, niekada nesijuokiantis, yra veikiau tragiška figūra: senamadiškas, vos ne gyvas numirėlis, praeities liekana, o ne asmuo, reprezentuojantis esamas socialines ir politines jėgas.

Kokią išvadą galėtume iš to padaryti? Ar galėtume teigti, jog gyvename postideologinėje visuomenėje? Galbūt iš pradžių būtų geriausia pabandyti apibrėžti, ką laikome ideologija.

Cinizmas kaip ideologijos forma

Pats elementariausias ideologijos apibrėžimas yra tikriausiai gerai žinoma frazė iš Marxo *Kapitalo: „Sie wissen das nicht, aber sie tun es“ – „Jie nežino, ką daro, bet jie tai daro“*. Pačioje ideologijos sąvokoje galima įžvelgti tam tikrą pamatinį, esminį *naivumą:* klaidingą suvokimą savo prielaidų, savo tikrųjų sąlygų, nuotolio, neatitikimo tarp vadinamosios socialinės realybės ir mūsų iškreiptų reprezentacijų, klaidingo jos įsisąmoninimo. Būtent todėl tokiai „naiviajai sąmonei“ gali būti pritaikyta kritinė-ideologinė procedūra. Šios procedūros tikslas yra apšviesti naiviąją ideologinę sąmonę tiek, kad ji galėtų atpažinti savo

tikrąsias sąlygas, socialinę realybę, kurią ji iškraipo, ir per šį veiksmą visiškai išnyktų. Sudėtingesnės ideologijos kritikos teorijos – pavyzdžiui, tos, kurias išrutuliojo Frankfurto mokykla – ne tik skatina išvysti daiktus (t. y. socialinę realybę) tokią, kokia ji „iš tikrųjų yra", nusiimti iškraipančius ideologijos akinius; svarbiausia yra išvysti, kaip pati realybė negali savęs reprodukuoti be šių vadinamųjų ideologinių mistifikacijų. Kaukė ne tik paprasčiausiai slepia tikrąją dalykų padėtį; ideologinis iškraipymas glūdi pačioje jos esmėje.

Taigi aptinkame paradoksalią būtį, kuri gali save reprodukuoti tik tiek, kiek ji klaidingai suvokiama ir pražiūrima: tuo momentu, kai matome ją tokią, kokia ji „iš tikrųjų yra", ši būtis virsta nieku arba, tiksliau, tampa kita realybe. Būtent todėl turime vengti paprastų demaskavimo, šydo, tariamai dengiančio nuogą realybę, numetimo metaforų. Matome, kodėl Lacanas seminare *Psichoanalizės etika* atsiribojo nuo išlaisvinančio gesto, kai galiausiai pasakoma, kad „karalius yra nuogas". Svarbu yra tai, nurodo Lacanas, kad karalius yra nuogas tik po drabužiais, taigi jei psichoanalizė atlieka demaskavimo judesį, šis labiau primena gerai žinomą Alphonse'o Allais pajuokavimą, cituojamą Lacano: kažkas rodo į moterį ir klaikiu balsu surinka: „Žiūrėkite į ją, kokia gėda, po drabužiais ji visiškai nuoga".[7]

Visa tai jau gerai žinoma: būtent klasikinė ideologijos kaip „klaidingos sąmonės" samprata, klaidingas socialinės realybės suvokimas yra šios realybės dalis. Klausiame: ar šis ideologijos kaip naiviosios sąmonės supratimas vis dar tinka šiandienos pasauliui? Ar ji vis dar veiksminga šiandien? *Ciniškojo proto kritikoje,* didžiausiame Vokietijos bestseleryje[8], Peteris Sloterdijkas teigia, kad dominuojantis ideologijos funkcionavimo būdas yra

cinizmas, kuris daro neįmanomą, – arba, tiksliau, tuščią, – klasikinę kritinę-ideologinę procedūrą. Ciniškasis subjektas visiškai suvokia atstumą tarp ideologinės kaukės ir socialinės realybės, tačiau, nepaisydamas to, vis tiek pasirenka kaukę. Sloterdijko siūloma formulė būtų tokia: „Jie labai gerai žino, ką daro, bet vis tiek tai daro". Ciniškasis protas jau nebėra naivus, tai paradoksali apšviesta klaidinga sąmonė: nors klaidingumas aiškiai suvokiamas, nors gerai žinomas tam tikras interesas, slypintis po ideologiniu universalumu, jo nėra atsisakoma.

Šią cinišką poziciją turime griežtai skirti nuo to, ką Sloterdijkas vadina *kinizmu*. Kinizmas reprezentuoja populiarų, plebėjišką oficialiosios kultūros atmetimą pasitelkiant ironiją ir sarkazmą: klasikinė kiniška procedūra yra pasipriešinti patetiškoms valdančiosios oficialios ideologijos frazėms – ideologijos didingam, rimtam tonui – kasdieniu banalumu ir laikytis ideologinių frazių iki juokingumo, taip išryškinant jų kilniu *didingumu* dangstomus egotistinius interesus, prievartą, brutalų valdžios siekį. Ši procedūra yra veikiau pragmatiška nei argumentuojamoji: ji sugriauna oficialius teiginius, priešpriešindama jiems jų ištarimo situaciją; ji veikia *ad hominem* (pavyzdžiui, kai politikas pamokslauja apie patriotišką pasiaukojimo pareigą, kinizmas atskleidžia asmeninę naudą, kurią jis gauna iš kitų pasiaukojimo).

Cinizmas yra valdančiosios kultūros atsakas į šį kinišką griovimą: ji atpažįsta, ji atsižvelgia į tam tikrą interesą, glūdintį už ideologinio universalumo, atstumą, skiriantį ideologinę kaukę nuo realybės, tačiau, nepaisant to, randa priežasčių išsaugoti kaukę. Šis cinizmas nėra tiesioginė nemoralumo pozicija, tai veikiau moralumas, tarnaujantis nemoralumui – ciniškos išminties modelis yra suvokti dorumą, principingumą kaip aukščiausią nesąžiningumo formą, o moralę kaip aukščiausią ištvirkimo for-

mą, tiesą kaip efektyviausią melo formą. Taigi cinizmas yra tam tikras iškreiptas oficialiosios ideologijos „neigimo neigimas“: susidūrus su nelegaliu praturtėjimu, su plėšikavimu, ciniška reakcija yra teigti, jog teisėtas praturtėjimas yra daug efektyvesnis ir, negana to, saugomas įstatymo. Kaip Bertoldas Brechtas teigia *Operoje už tris skatikus:* „Ką reiškia banko apiplėšimas, palyginti su naujo banko įsteigimu?“

Taigi aišku, jog, susidūrusi su ciniškuoju protu, tradicinė ideologijos kritika nėra veiksminga. Ideologiniam tekstui jau negalime taikyti „simptominio skaitymo“, negalime parodyti jo baltų dėmių, to, ką jis turi represuoti, kad galėtų save organizuoti, išsaugoti savo nuoseklumą – ciniškasis protas numato šį atstumą iš anksto. Ar vienintelė likusi išeitis yra patvirtinti, jog, viešpataujant ciniškajam protui, atsiduriame vadinamajame postideologiniame pasaulyje? Net Adorno prieina prie šios išvados, pradėdamas prielaida, kad ideologija yra, griežtai tariant, sistema, kuri reiškia pretenzijas į tiesą – t. y. kuri nėra tiesiog melas, bet melas, kuris suvokiamas kaip tiesa, melas, kuris siekia būti suvoktas rimtai. Totalitarinė ideologija jau nebeturi šios pretenzijos. Ji nesiekia – net jos autorių – būti suvokta rimtai, jos statusas yra toks pat kaip ir manipuliavimo priemonių, visiškai išoriškų ir instrumentiškų; jos valdžią saugo ne jos tiesos vertė, bet paprasta anapus ideologijos esanti prievarta bei naudos pažadas.

Būtent čia turi būti nubrėžta perskyra tarp *simptomo* ir *fantazijos,* siekiant parodyti, jog mintis apie tai, kad gyvename postideologinėje visuomenėje, kyla truputį per anksti: ciniškasis protas su visais savo ironiškais atsiribojimais nepaliečia pamatinio ideologinės fantazijos lygmens, ant kurio ideologija struktūruoja pačią socialinę realybę.

Ideologinė fantazija

Norėdami apčiuopti šią fantazijos dimensiją, turime grįžti prie Marxo formuluotės: „Jie nežino, ką daro, bet jie tai daro“, ir iškelti sau paprastą klausimą: kur yra ideologinės iliuzijos vieta – ar tai *„žinojimas“*, ar *„darymas“*, pati realybė? Iš pirmo žvilgsnio atsakymas atrodo akivaizdus: ideologinė iliuzija glūdi „žinojime“. Esama neatitikimo tarp to, ką žmonės iš tikrųjų daro, ir to, ką jie mano darą – ideologija susijusi su tuo, kad žmonės „nežino, ką jie iš tiesų daro“, kad jie klaidingai įsivaizduoja socialinę realybę, kuriai priklauso (iškraipymą sukuria, žinoma, pati realybė). Imkime vėl klasikinį Marxo pavyzdį apie vadinamąjį prekinį fetišizmą: pinigai iš tikrųjų yra tik socialinių santykių tinklo įsikūnijimas, kondensacija, materializavimas – tai, jog jie funkcionuoja kaip universalus visų prekių ekvivalentas, nulemta jų padėties socialinių santykių struktūroje. Bet patiems individams ši pinigų funkcija – įkūnyti gerovę – atrodo esanti tiesioginė, natūrali daikto, vadinamo „pinigais“, savybė, lyg pinigai jau patys savaime, savo tiesiogine materialia realybe, yra gerovės įsikūnijimas. Čia palietėme klasikinį marksistinį „sudaiktinimo“ motyvą: už daiktų ir santykių tarp daiktų turime atrasti socialinius santykius, santykius tarp žmogiškųjų subjektų.

Tačiau taip suvokiant Marxo formuluotę užmirštama iliuzija, klaida, iškraipymas, jau veikiantys socialinėje realybėje, to, ką individai *daro* lygmenyje, o ne to, ką *mano* ar *žino* darą. Kai individai naudojasi pinigais, jie labai gerai žino, jog čia nėra nieko stebuklinga – jog pinigai savo materialia forma yra tiesiog socialinių santykių išraiška. Kasdienė spontaniška ideologija redukuoja pinigus į paprastą ženklą, suteikiantį juo dispo-

nuojančiam individui teisę į tam tikrą socialinio produkto dalį. Taigi kasdienybės lygmenyje individai labai gerai žino, kad esama santykių tarp žmonių už santykių tarp daiktų. Problema ta, jog savo socialinėje veikloje, *darydami* jie *veikia* taip, lyg pinigų materiali realybė kitų tiesioginis pačios gerovės įsikūnijimas. Jie yra fetišistai praktikoje, o ne teorijoje. Jie „nežino", jie neatpažįsta to, kad pačioje socialinėje realybėje, socialinėje veikloje – prekių mainų akte – jie vadovaujasi fetišistine iliuzija.

Kad būtų aiškiau, vėl pasiremkime klasikiniu Marxo motyvu apie spekuliatyvų santykio tarp Universalumo ir Paskirumo apvertimą. Universalumas yra tik savybė paskirų objektų, kurie realiai egzistuoja, bet kai tampame prekinio fetišizmo aukomis, rodosi, lyg konkretus prekės turinys (jos vartojamoji vertė) yra jos abstraktaus universalumo (jos mainomosios vertės) išraiška – abstraktus Universalumas, Vertė pasirodo kaip tikra Substancija, kuri sėkmingai įsikūnija konkrečių objektų serijose. Tai yra pamatinė Marxo tezė: būtent realus prekių pasaulis veikia kaip Hegelio aprašytas subjektas-substancija, kaip Universalumas, pereinantis į paskirų įsikūnijimų serijas. Marxas kalba apie „prekės metafiziką", apie „kasdienio gyvenimo religiją". Filosofinio spekuliatyvinio idealizmo šaknys yra socialinėje prekių pasaulio realybėje; būtent šis pasaulis veikia „idealistiškai" – arba, kaip teigia Marxas pirmojo *Kapitalo* leidimo pirmame skyriuje:

> Šis *apvertimas,* kurio dėka tai, kas juntama ir konkretu, yra svarbu tik kaip fenomeninė forma to, kas yra abstraktu ir universalu, priešingai realiai dalykų padėčiai, kur tai, kas abstraktu ir universalu, yra svarbu tik kaip to, kas konkretu, savybė – toks apvertimas yra būdingas vertės išraiškai, ir būtent ši inversija apsunkina šios išraiškos suprati-

mą. Jei sakyčiau: romėnų teisė ir vokiečių teisė yra skirtingos teisės, tai savaime suprantama. Bet jei aš teigsiu priešingai: Teisė, šis abstraktus daiktas, realizuoja save per romėnų teisę ir vokiečių teisę, t. y. per šias konkrečias teises, ši sąsaja tampa mistinė.[9]

Vėl iškyla klausimas: kur čia iliuzija? Turime nepamiršti, jog buržuazinis individas savo kasdienėje ideologijoje tikrai nėra spekuliatyvus hėgelistas: jis nesuvokia konkretaus turinio kaip kylančio iš autonomiško universalios Idėjos judėjimo. Priešingai, jis yra tikras anglosaksų nominalistas, manantis, kad Universalumas yra Paskirumo – t. y. konkrečiai egzistuojančių daiktų – savybė. Vertė pati savaime neegzistuoja, esama tik individualių daiktų, kurie, be kitų savybių, turi vertę. Problema yra ta, kad praktikoje, savo realioje veikloje jis veikia taip, lyg konkretūs daiktai (prekės) būtų tik vienas iš daugelio universalios Vertės įsikūnijimų. Perfrazuojant Marxą: *Jis labai gerai žino, kad romėnų teisė ir vokiečių teisė yra dvi skirtingos teisės rūšys, tačiau praktiškai jis veikia taip, lyg pati Teisė, šis abstraktus esinys, realizuoja save per romėnų teisę ir vokiečių teisę.*

Taigi mes gerokai pasistūmėjome į priekį; radome naują būdą interpretuoti Marxo formulę „Jie nežino, ką daro, bet jie tai daro“: iliuzija yra ne žinojimo pusėje, ji yra pačios realybės, to, ką žmonės daro, pusėje. Tačiau jie nežino, kad pati socialinė realybė, jų veikla vadovaujasi iliuzija, fetišistiniu apvertimu. Jie nepastebi, neatpažįsta ne realybės, bet iliuzijos, kuri struktūruoja jų realybę, jų realią socialinę veiklą. Jie labai gerai žino, kaip yra iš tikrųjų, bet vis tiek elgiasi taip, lyg nežinotų. Taigi iliuzija yra dviguba: ją sudaro nematymas iliuzijos, kuri struktūruoja mūsų realų, tikrą santykį su realybe. Ši nepastebėta, pasąmoninė iliuzija yra tai, ką galime pavadinti *ideologine fantazija.*

Jei mūsų ideologijos samprata vis dar yra klasikinė, numatanti, jog iliuzija glūdi žinojime, šiandienos visuomenė turėtų būti laikoma postideologine: čia dominuojanti ideologija yra cinizmas; žmonės jau netiki ideologine tiesa; jie nepriima ideologinių teiginių rimtai. Tačiau pamatinis ideologijos lygmuo nėra iliuzija, maskuojanti tikrąją dalykų padėtį, bet (pasąmoninė) fantazija, struktūruojanti mūsų socialinę realybę. Šis lygmuo atskleidžia, jog esame labai toli nuo postideologinės visuomenės. Ciniška distancija yra tik vienas būdas – vienas iš daugelio – nematyti struktūruojančios ideologinės fantazijos galios: net jei netraktuojame tikrovės rimtai, net jei išlaikome ironišką distanciją, *mes vis tiek joje dalyvaujame.*

Būtent remdamiesi šia pozicija galime paaiškinti ciniškojo proto formulę, kurią pasiūlė Sloterdijkas: „Jie labai gerai žino, ką daro, bet vis tiek tai daro". Jei iliuzija būtų žinojimo pusėje, tuomet ciniška pozicija tikrai būtų postideologinė, pozicija be iliuzijų: „Jie žino, ką daro, ir jie tai daro". Bet jei iliuzijos vieta priklauso pačiai darymo realybei, tuomet ši formulė gali būti interpretuojama visai kitaip: „Jie žino, jog veikdami laikosi iliuzijos, bet vis tiek tai daro". Pavyzdžiui, jie žino, kad jų Laisvės idėja maskuoja tam tikrą išnaudojimo formą, bet vis tiek laikosi šios Laisvės idėjos.

Tikėjimo objektyvumas

Remiantis šia pozicija taip pat verta naujai interpretuoti elementarią Marxo formuluotę, kas yra vadinamasis prekinis fetišizmas: visuomenėje, kurioje žmogaus darbo produktai įgyja prekės formą, svarbiausi santykiai tarp žmonių įgyja santykių

tarp daiktų, tarp prekių formą – vietoje tiesioginių santykių tarp žmonių turime socialinius santykius tarp daiktų. 1960 ir 1970 metais ši problema buvo diskredituota Althusserio antihumanizmo. Principinis Althusserio šalininkų priekaištas buvo tas, kad Marxo prekinio fetišizmo teorija remiasi naivia, ideologine, epistemologiškai nepagrįsta opozicija tarp asmenų (žmogiškųjų subjektų) ir daiktų. Tačiau lakaniškoji interpretacija suteikia šiai formuluotei naują, netikėtą posūkį: griaunamoji Marxo požiūrio galia kyla būtent iš būdo, kuriuo jis naudoja priešpriešą tarp asmenų ir daiktų.

Feodalizmo sąlygomis, kaip matėme, santykiai tarp žmonių buvo mistifikuoti, suvokiami per ideologinių įsitikinimų ir prietarų tinklą. Tai santykiai tarp pono ir jo tarno, kur ponas spinduliuoja charizmatinę žavesio galią ir t. t. Nors kapitalizmo subjektai yra emancipuoti, suvokiantys save kaip laisvus nuo viduramžiškų religinių prietarų, kai jie bendrauja vienas su kitu, jie elgiasi kaip racionalūs utilitaristai, kurie vadovaujasi tik savo savanaudiškais interesais. Tačiau Marxo analizės esmė yra ta, kad *daiktai (prekės) tiki patys* vietoje subjektų: tarsi visi jų tikėjimai, prietarai ir metafizinės mistifikacijos, tariamai vainikuojami racionalios, utilitarios asmenybės, yra įkūnijamos „socialiniuose santykiuose tarp daiktų“. Jie jau netiki, *bet patys daiktai tiki už juos.*

Atrodo, jog vienas svarbiausių Lacano teiginių prieštarauja įprastai tezei, kad tikėjimas yra vidinis, o žinojimas – nukreiptas į išorę (jis gali būti verifikuotas remiantis išorinėmis procedūromis). Veikiau būtent tikėjimas yra radikaliai išoriškas, įkūnytas praktinėje, tikroje žmonių veikloje. Tai primena Tibeto maldininkų malūnėlius: jūs užrašote maldą ant popieriaus, įdedate sulankstytą lapelį į malūnėlį ir sukate jį automatiškai, visai

negalvodami (arba, jei norite veikti sekdami Hegelio „proto gudravimu“, jūs pririšate jį prie vėjo malūno, taigi jis yra sukamas vėjo). Taip pats malūnėlis meldžiasi už mane, vietoje manęs – arba, tiksliau, aš meldžiuosi tarpininkaujant malūnėliui. Nuostabu tai, kad savo psichologinėje vidujybėje aš galiu galvoti ką tik noriu, galiu leistis į nešvariausias ir nepadoriausias fantazijas, ir tai nėra svarbu, nes – vartojant gerą seną stalinistinį posakį – nors ir ką galvočiau, *objektyviai* aš meldžiuosi.

Būtent taip turėtume suvokti fundamentalų Lacano teiginį, kad psichoanalizė nėra psichologija: patys intymiausi įsitikinimai, net pačios intymiausios emocijos, tokios kaip užuojauta, verksmas, liūdesys, juokas, gali būti perkeltos, deleguotos kitiems, neprarasdamos savo nuoširdumo. Seminare *Psichoanalizės etika* Lacanas kalba apie choro vaidmenį klasikinėje tragedijoje: mes, stebėtojai, ateiname į teatrą susirūpinę, pilni kasdienių problemų, nesugebantys visiškai pasinerti į vaidinimo problemas, t. y. jausti reikiamas baimes ir užuojautą – nieko tokio, yra choras, kuris jaučia gailestį ir užuojautą vietoje mūsų – arba, tiksliau, mes jaučiame reikiamas emocijas tarpininkaujant chorui: „Taip jūs atpalaiduojami nuo visų rūpesčių, net jei nejaučiate nieko, choras tai atliks vietoje jūsų“.[10]

Net jei mes, stebėtojai, mieguistai stebime vaidinimą, objektyviai – vėl prisimenant seną stalinistinį posakį – atliekame užuojautos pareigą herojams. Vadinamosiose primityviose visuomenėse randame tą patį reiškinį – tai „raudotojos“, moterys, nusamdytos verkti vietoje mūsų: taigi, tarpininkaujant kitam, atliekame savo pareigą gedėti ir kartu galime daug naudingiau praleisti laiką – pavyzdžiui, dalyvauti ginčuose dėl velionio palikimo padalijimo.

Kad išvengtume įspūdžio, jog ši eksteriorizacija, šis mūsų

intymiausių jausmų perkėlimas būdingas tik vadinamosioms primityvioms raidos pakopoms, prisiminkime reiškinį, visiškai įprastą populiariuose televizijos šou ir serialuose: tai „įrašytas juokas“. Po tariamai juokingos ar sąmojingos remarkos galite išgirsti juoką ir plojimus, kurie įrašyti į šou garso takelį – čia matome visišką choro klasikinėje tragedijoje kopiją; būtent čia turime ieškoti „gyvosios antikos“. Kitaip tariant, kam reikalingas šis juokas? Pirmas galimas atsakymas – jis primena mums, kada juoktis, – yra pakankamai įdomus, nes numato paradoksą, kad juokas yra pareiga, o ne spontaniškas jausmas: tačiau šis atsakymas nėra pakankamas, nes paprastai mes *nesijuokiame.* Vienintelis teisingas atsakymas būtų, kad Kitas – įkūnytas televizijos tinkle – atpalaiduoja mus net nuo pareigos juoktis – jis juokiasi vietoje mūsų. Taigi net jei – pavargę po ilgos bukinančio darbo dienos – visą vakarą nieko neveikiame, tik mieguistai spoksome į televizoriaus ekraną, vėliau galime pasakyti, kad objektyviai, tarpininkaujant kitam, gerai praleidome laiką.

Jei neatsižvelgsime į šį objektyvų tikėjimo statusą, galime baigti savo dienas kaip tas pamišėlis iš gerai žinomo anekdoto, kuris manė esąs grūdas. Praleidęs kiek laiko psichiatrijos ligoninėje, jis galiausiai buvo išgydytas: dabar jis žinojo, jog yra ne grūdas, bet žmogus. Taigi jį paleido; tačiau greitai jis vėl parbėgo šaukdamas: „Sutikau vištą ir bijau, kad ji mane praris“. Gydytojas bando jį nuraminti: „Ko tu bijai? Dabar žinai, jog esi ne grūdas, bet žmogus.“ Pamišėlis atsako: „Taip, žinoma, aš tai žinau, tačiau ar *višta* žino, kad aš jau ne grūdas?“

„Įstatymas yra įstatymas"

Iš viso to galime pasimokyti, turėdami galvoje socialinę plotmę, kad tikėjimas toli gražu nėra „intymi", grynai dvasinė būklė, bet visuomet yra *materializuotas* mūsų tikroje socialinėje veikloje: tikėjimas paremia fantaziją, reguliuojančią socialinę realybę. Imkime Kafkos atvejį: paprastai sakoma, kad „iracionaliame" savo romanų pasaulyje Kafka „perdėtai", „fantastiškai", „subjektyviai iškraipytai" pavaizdavo šiuolaikinę biurokratiją ir individo lemtį joje. Tai teigdami, neatsižvelgiame į svarbų faktą, kad būtent šis „perdėjimas" išreiškia fantaziją, kuri reguliuoja libidinį „tikros" biurokratijos funkcionavimą.

Vadinamasis „Kafkos pasaulis" nėra „socialinės realybės fantastinis vaizdinys", bet, priešingai, yra *fantazijos, kuri veikia pačioje socialinės realybės šerdyje, mizanscena:* visi labai gerai žinome, kad biurokratija nėra visagalė, tačiau mūsų „tikras" elgesys biurokratinės mašinerijos akivaizdoje jau yra veikiamas tikėjimo jos visagališkumu... Kitaip nei pagal įprastinę „ideologijos kritiką", kurioje stengiamasi išskirti tam tikros visuomenės ideologinę formą iš jos tikrų socialinių santykių samplaikos, remiantis analitiniu požiūriu visų pirma siekiama parodyti ideologinę fantaziją, veikiančią pačioje socialinėje realybėje.

Tai, ką vadiname „socialine realybe", yra blogiausiu atveju etinė konstrukcija; ją paremia tam tikras *tarsi* (elgiamės taip, *tarsi* tikėtume biurokratijos visagališkumu, *tarsi* Prezidentas įkūnija Žmonių Valią, *tarsi* Partija išreiškia objektyvų darbo klasės interesą...). Vos tik tikėjimas (kuris, vėl patys sau priminkime, tikrai neturėtų būti suvokiamas kaip „psichologinis": jį įkūnija, materializuoja veiksmingas socialinio lygmens funkcionavimas) prarandamas, socialinio lygmens struktūra suyra. Tai jau

nurodė Pascalis, kuriuo rėmėsi Althusseris, stengdamasis suformuluoti „Ideologinių Valstybės Aparatų“ sampratą. Pasak Pascalio, mūsų mąstymo vidujybę nulemia išorinė beprasmė „mašina“ – signifikanto automatizmas, simbolinis tinklas, kuriuo apraizgomi subjektai:

> Į save turime žvelgti teisingai: mes esame tiek pat automatas, kiek ir protas... Įrodymai įtikina tik protą. Įprotis yra mūsų stipriausias ir tikėtiniausias įrodymų šaltinis. Jis palenkia automatą, kuris įtraukia protą, šiam apie tai negalvojant.[11]

Čia Pascalis pateikia patį Lacano pasąmonės apibrėžimą: „Automatas (t. y. mirusi, bejausmė raidė), kuris įtraukia protą, šiam apie tai negalvojant [*sans le savoir*]“. Šis esmingai beprasmis Įstatymo pobūdis lemia, kad turime jam paklusti ne dėl to, kad jis teisingas, geras ar net naudingas, bet paprasčiausiai todėl, ***kad jis yra įstatymas*** – ši tautologija sukuria ydingą jo autoriteto pagrindimo ratą, faktą, jog galutinis Įstatymo autoriteto pagrindas yra jo sakymo procesas:

> Visą teisingumą nustato paprotys jau vien tuo, kad priimtas: tai paslaptingas jo autoriteto pagrindas. Kas jį grąžina į pirminį šaltinį, sunaikina.[12]

Taigi vienintelis tikras paklusnumas yra „išorinis“: paklusnumas iš įsitikinimo nėra tikras paklusnumas, nes jis jau „įtarpintas“ mūsų subjektyvumo – t. y. iš tiesų paklūstame ne autoritetui, bet tiesiog laikomės savo sprendimo, kuris mums sako, kad autoritetui reikia paklusti, jei jis yra geras, išmintingas, naudingas... Dar labiau nei mūsų santykiui su „išoriniu“ socialiniu

autoritetu ši inversija tinka paklusti vidiniam tikėjimo autoritetui: būtent Kierkegaardas rašė, kad tikėti Kristumi dėl to, kad manome jį esant gerą ir išmintingą, yra baisi šventvagystė – priešingai, tik pats tikėjimo aktas gali padėti įžvelgti jo gerumą ir išmintį. Žinoma, turime ieškoti racionalių priežasčių, kurios pagrįstų mūsų tikėjimą, mūsų paklusimą religiniam įsakymui, bet svarbiausia religinė patirtis yra ta, kad šios priežastys pasirodo tik tiems, kurie jau tiki – randame priežastis, patvirtinančias mūsų tikėjimą, nes jau tikime; netikime, nes radome pakankamai gerų priežasčių tikėti.

Vadinasi, „išorinis" paklusnumas įstatymui yra ne pajungimas išoriniam spaudimui, vadinamajai neideologinei „brutaliai jėgai", bet paklusimas Įsakymui tiek, kiek jis yra „nesuvokiamas", nesuprastas; tiek, kiek jis išlaiko „trauminį", „iracionalų" pobūdį: visiškai neslėpdamas savo galios, šis trauminis, neintegruotas Įstatymo pobūdis yra *jo pozityvi sąlyga.* Tai yra pamatinis psichoanalitinės *superego* sąvokos bruožas: paliepimas, kuris suvokiamas kaip trauminis, „beprasmis" – t. y. kuris negali būti integruotas į simbolinį subjekto universumą. Tačiau tam, kad Įstatymas funkcionuotų „normaliai", šis trauminis faktas, jog „visą teisingumą nustato paprotys jau vien tuo, kad priimtas" – Įstatymo priklausomybė nuo jo sakymo proceso arba, vartojant Laclau ir Mouffe sąvoką, jo radikaliai *atsitiktinis* pobūdis – turi būti represuotas pasąmonėje pasitelkiant ideologinę, įsivaizduojamą Įstatymo „prasmės" patirtį, jo pagrindimą Teisingumu, Tiesa (arba, kalbant šiuolaikiškiau, jo funkcionalumą):

Būtų gera, jei paklustume įstatymams ir papročiams todėl, kad tai įstatymas... Tačiau šiam mokymui žmonės neimlūs. Jie mano, kad tiesą gali-

ma rasti, kad ji yra įstatymuose ir papročiuose, todėl jais tiki ir jų senumą laiko tiesos įrodymu (o ne vien jų autoriteto be tiesos įrodymu).[13]

Labai svarbu, jog beveik tokią pat formuluotę randame Kafkos *Procese,* pokalbio tarp K. ir kunigo pabaigoje:

– Su šia nuomone aš nesutinku, – tarė K., purtydamas galvą. – Jeigu jai pritarsi, tai viską, ką durininkas sako, turėsi laikyti tiesa. O juk tu pats nuodugniai įrodei, kad tai neįmanoma.

– Ne, – atsakė kunigas. – Nereikia visko laikyti tiesa, reikia tik viską laikyti būtinybe.

– Liūdna nuomonė, – pasakė K. – Melas paverčiamas pasaulio tvarkos principu.[14]

„Represuojama“ ne tam tikra neaiški Įstatymo kilmė, bet tai, kad įstatymas nelaikomas tiesa, o tik būtinybe – tai, kad *jo autoritetas nesiremia tiesa.* Neišvengiama struktūrinė iliuzija, verčianti žmones tikėti, kad tiesą galima rasti įstatymuose, nusako *perkėlimo (transference)* mechanizmą: perkėlimas reiškia spėjimą, jog esama Tiesos, Prasmės anapus kvailo, trauminio, nepakankamo Įstatymo fakto. Kitaip tariant, „perkėlimas“ įvardija ydingą tikėjimo ratą: priežastys, kodėl turime tikėti, įtikina tik tuos, kurie jau tiki. Svarbiausias Pascalio tekstas čia yra garsusis 233 fragmentas apie lažybų būtinumą; pirma, didesnioji jo dalis pamažu parodo, kodėl racionaliai pagrįsta „lažintis iš Dievo“, tačiau šis argumentas padaromas nepagrįstas kitoje pastraipoje, kur kalba Pascalio įsivaizduojamas dialogo partneris:

– Bet mano rankos surištos ir lūpos užčiauptos. Esu priverstas lošti, nesu laisvas. Manęs nepaleidžia, o aš esu taip padarytas, kad tikėti negaliu. Tad ką, jūsų supratimu, man daryti?

– Žinau. Tačiau bent supraskite savo negalėjimą tikėti: protas jus į tai kreipia, ir vis tiek negalite. Stenkitės save įtikinti ne daugindamas Dievo įrodymus, bet mažindamas geismus. Norite eiti prie tikėjimo, bet nežinote kelio; norite pagyti iš netikėjimo ligos ir ieškote vaisto. Mokykitės iš tų, kurie buvo surakinti kaip ir jūs ir kurie dabar eina lažybų dėl visų savo gėrybių. Tai žmonės, žinantys kelią, kuriuo norėtumėte eiti, ir pagiję iš ligos, kuria norite nusikratyti. Eikite keliu, kuriuo jie pradėjo: elgdamiesi taip, lyg tikėtumėte, imdami švęsto vandens, užprašydami Mišias ir t. t. Jau tai savaime darys jus tikintį ir apkvaišins.

Kas jums atsitiks bloga, renkantis šią pusę? Būsite ištikimas, garbingas, nuolankus, dėkingas, geradaris, nuoširdus, tikras draugas. Žinoma, nebūsite supamas užnuodytų malonumų bei garbės. Bet ar neturėsite kitokių? Sakau, jog išlošite jau šiame gyvenime ir su kiekvienu šio kelio žingsniu matysite tiek tikro laimėjimo ir tiek niekybės to, dėl ko ėjote lažybų, kad galų gale pripažinsite, jog lažinotės dėl tikro, begalinio dalyko, už jį neduodamas nieko.[15]

Pascalio galutinis atsakymas yra toks: atsisakykite racionalios argumentacijos ir paprasčiausiai laikykitės ideologinio ritualo, bukinkite save kartodamas beprasmius gestus, veikite, *tarsi* jau tikėtumėte, ir tikėjimas ateis savaime.

Ši ideologinio atsivertimo procedūra toli gražu neapsiriboja katalikybe, ji yra universalaus pobūdžio, būtent todėl tam tikru laiku ji buvo labai populiari tarp Prancūzijos komunistų. Marksistinė „lažybų" temos versija yra tokia: buržuazinio intelektualo rankos surištos ir lūpos užčiauptos. Iš pažiūros jis laisvas, saistomas tik savo proto argumento, bet iš tikrųjų jis pilnas buržuazinių prietarų. Šie prietarai jo nepaleidžia, taigi jis negali tikėti istorijos prasmingumu, istorine darbo klasės misija. Taigi, ką jis gali daryti?

Atsakymas: pirma, jis bent jau turėtų pripažinti savo bejėgiškumą, savo nesugebėjimą tikėti istorijos prasmingumu; net jei jo protas šliejasi prie tiesos, geismai ir prietarai, kuriuos lemia jo klasinė pozicija, neleidžia jam jos priimti. Taigi jis neturėtų apsunkinti savęs siekdamas įrodinėti istorinės darbo klasės misijos tiesą; veikiau jis turėtų išmokti nuslopinti savo smulkiaburžuazinius geismus ir prietarus. Jis turėtų mokytis iš tų, kurie jau buvo tokie pat bejėgiai kaip ir jis dabar, tačiau pasiruošę rizikuoti viskuo dėl revoliucinės Priežasties. Jis turėtų imituoti tai, kaip jie pradėjo: jie elgėsi taip, lyg tikėtų darbo klasės misija, jie ėmėsi veiklos Partijoje, rinko pinigus, kad padėtų streikuojantiems, propagavo darbininkų judėjimus ir t. t. Ši veikla juos atbukina ir visiškai natūraliai verčia tikėti. Ir iš tiesų, kas jiems atsitiks bloga, renkantis šią pusę? Jie taps ištikimi, geradariai, nuoširdūs ir kilnūs... Žinoma, jie turės atsisakyti kelių užnuodytų smulkiaburžuazinių malonumų, savo egocentriško intelektualaus tuščio laiko eikvojimo, savo klaidingos individualios laisvės sampratos, tačiau, kita vertus – ir nepaisant faktinės tiesos apie jų tikėjimą – jie daug išloš: jie gyvens prasmingą gyvenimą, netemdomą abejonių ir netikrumo; visa jų kasdienė veikla bus lydima supratimo, kad jie prisideda prie didelės ir kilnios Priežasties.

Tai, kas skiria šį Pascalio „paprotį“ nuo lėkštos bihevioristinės išminties („tikėjimo turinį lemia tavo faktinis elgesys“), yra paradoksalus *tikėjimo prieš tikėjimą* statusas: laikydamasis papročio, subjektas tiki pats to nežinodamas, taigi galutinis atsivertimas yra tik formalus veiksmas, padedantis suprasti, kad jau tikėjome. Kitaip tariant, suvokiant Pascalį bihevioristiškai praleidžiamas svarbus faktas, kad išorinis paprotys visuomet yra subjekto pasąmonės materiali atrama. [...]

Kafka, Althusserio kritikas

Taigi simbolinės mašinos („automato“) išoriškumas nėra paprasčiausiai išorinis: kartu tai vieta, kur mūsų pačių slapčiausių, „nuoširdžiausių“ ir „intymiausių“ tikėjimų lemtis yra iš anksto inscenizuojama ir nusprendžiama. Kai pajungiame save religinio ritualo mašinai, mes jau tikime to nežinodami; mūsų tikėjimas jau materializuojamas išoriniu ritualu; kitaip tariant, mes jau *pasąmoningai* tikime, nes tik išorinis simbolinės mašinos pobūdis gali mums paaiškinti pasąmonės kaip kažko, radikaliai išoriško, statusą – negyvos raidės statusą. Tikėjimas reiškia paklusimą negyvai, nesuvokiamai raidei. Būtent šis trumpasis jungimasis tarp intymaus tikėjimo ir išorinės „mašinos“ yra labiausiai griaunantis teiginys Pascalio teologijoje.

Žinoma, savo teorijoje apie Ideologinius Valstybės Aparatus[16] Althusseris pateikė išsamesnę, šiuolaikinę šios Pascalio „mašinos“ versiją; tačiau jo teorijos silpnoji vieta yra ta, kad nei jis, nei jo mokykla niekada neapmąstė sąsajos tarp Ideologinių Valstybės Aparatų ir ideologinės interpeliacijos: kaip Ideologiniai Valstybės Aparatai (Pascalio „mašina“, reikšmingas automatizmas) save „internalizuoja“, kaip ji ideologinio tikėjimo efektą paverčia Priežastimi, kaip ji sukuria subjektyvacijos, savo ideologinės pozicijos atpažinimo efektą? Į tai galima atsakyti, kaip jau matėme, kad ši išorinė Valstybės Aparatų mašina savo galią įgyja tik tuomet, kai pasąmoninėje subjekto ekonomijoje yra patiriama kaip trauminis, beprasmis paliepimas. Althusseris kalba tik apie ideologinės interpeliacijos procesą, kuriuo simbolinė ideologijos mašina „internalizuojama“ į ideologinį Prasmės ir Tiesos patyrimą: tačiau iš Pascalio žinome, kad ši „internalizacija“ remiantis struktūrine būtinybe niekada ga-

lutinai neįgyvendinama, kad visuomet esama likučio, liekanos, trauminio iracionalumo ir beprasmybės dėmės ir kad *būtent ši liekana ne tik nekliudo subjektui visiškai paklusti ideologiniam sakymui, bet netgi yra būtina to sąlyga:* būtent šis neintegruotas beprasmio traumatizmo perteklius suteikia Įstatymui jo besąlygišką valdžią: kitaip tariant, jis – tiek, kiek išvengia ideologinės prasmės – išlaiko tai, ką galime pavadinti ideologiniu *jouis-sense,* malonumu-prasmėje *(enjoy-meant),* būdingu ideologijai.

Vėlgi neatsitiktinai paminėjome Kafką: kalbėdami apie ideologinį *jouis-sense* galime teigti, kad Kafka pateikia Althusserio kritiką *avant la lettre,* parodydamas mums, kas sudaro plyšį tarp „mašinos“ ir jos „internalizavimo“. Ar Kafkos „iracionali“ biurokratija, šis aklas, gigantiškas beprasmis aparatas, būtent Ideologinis Valstybės Aparatas, nėra tai, su kuo subjektas susiduria dar *prieš* įvykstant bet kokiai identifikacijai, bet kokiam atpažinimui – bet kokiai *subjektyvacijai*? Ko galime pasimokyti iš Kafkos?

Iš pirmo žvilgsnio Kafkos romanai prasideda nuo interpeliacijos: Kafkos subjektas yra interpeliuojamas paslaptingo biurokratinio darinio (Įstatymas, Pilis). Tačiau ši interpeliacija keistai atrodo: tai *interpeliacija be identifikacijos/subjektyvacijos:* ji nepasiūlo mums Priežasties, su kuria būtų galima identifikuotis – Kafkos subjektas yra subjektas, desperatiškai siekiantis bruožo, su kuriuo galėtų susitapatinti, jis nesuvokia Kito kvietimo prasmės.

Būtent šios dimensijos neįžvelgė Althusseris, aiškindamas interpeliaciją: dar iki to momento, kai yra pagaunamas identifikacijos, simbolinio atpažinimo/neatpažinimo, subjektas, žymimas simboliu $, pakliūva į Kito spąstus per paradoksalų geismo viduje glūdintį objektą-priežastį (*a*), per šią paslaptį, tariamai

glūdinčią Kitame: $\$ \lozenge a$ – tai Lacano fantazijos apibrėžimas. Ką tiksliai reiškia teigti, jog ideologinė fantazija struktūruoja pačią realybę? Leiskite paaiškinti pradedant nuo pamatinės Lacano tezės, kad priešpriešoje tarp sapno ir realybės fantazija yra realybės pusėje: kaip kartą pasakė Lacanas, tai yra atrama, suteikianti vientisumą tam, ką vadiname „realybe".

Seminare *Keturios pagrindinės psichoanalizės sąvokos* Lacanas šią mintį tęsia pasitelkdamas gerai žinomo sapno apie „degantį vaiką" interpretaciją:

> Tėvas sėdėjo prie savo sergančio vaiko ligos patalo dienas ir naktis. Kai vaikas mirė, tėvas nuėjo atsigulti į gretimą kambarį, tačiau paliko duris praviras, kad galėtų stebėti vaiko kūną, apsuptą aukštų žvakių. Senas vyras buvo paprašytas jas prižiūrėti, jis sėdėjo šalia kūno kalbėdamas maldas. Po kelių valandų miego tėvas susapnavo, kad *vaikas stovi prie jo lovos, laiko jį už rankos ir priekaištaujančiu balsu šnabžda: „Tėve, ar nematai, jog aš degu?"* Jis pabunda, pamato ryškią šviesą gretimame kambaryje, nuskuba į jį ir randa seną budėtoją užmigusį, o įkapių medžiagą ir vieną jo mylimo vaiko ranką apdegusius nuo nuvirtusios žvakės liepsnos.[17]

Įprastinė šio sapno interpretacija remiasi teze, jog viena iš sapno funkcijų yra leisti miegančiajam pratęsti miegą. Miegantysis staiga patiria išorinį trukdymą, stimulą, ateinantį iš realybės (žadintuvo skambutį, beldimą į duris ar, kaip šiuo atveju, dūmų kvapą), ir, norėdamas pratęsti miegą, jis greitai, čia pat vietoje sukonstruoja sapną: mažą sceną, trumpą istoriją, kuri įtraukia ir šį erzinantį elementą. Tačiau greitai išorinis trukdymas tampa per stiprus ir subjektas pabunda.

Lacanas šį sapną interpretuoja priešingai. Subjektas pabun-

da ne tuomet, kai išorinis trukdymas tampa per daug stiprus; jo pabudimo logika yra visiškai kitokia. Iš pradžių jis sukonstruoja sapną, istoriją, kuri įgalina jį tęsti miegą, išvengti susidūrimo su realybe. Tačiau tai, su kuo jis susitinka sapne, jo geismo realybė, Lacano Tikrovė – mūsų atveju tai vaiko priekaištas tėvui: „Ar nematai, jog aš degu?“, nurodantis pamatinę tėvo kaltę – yra daug baisesnė nei vadinamoji išorinė realybė, ir būtent todėl jis pabunda: kad pabėgtų nuo savo geismo Tikrovės, pasirodančios baisiame sapne. Jis pabėga į vadinamąją realybę, kad galėtų toliau miegoti, išsaugoti savo aklumą, išvengti pabudimo savo geismo tikrovėje. Čia galime parafrazuoti seną „hipių“ moto iš 1960 metų: realybė yra tiems, kurie negali ištverti sapno. „Realybė“ yra fantazijos konstrukcija, kuri įgalina mus užmaskuoti mūsų geismo Tikrovę.[18]

Tą patį galime pasakyti ir apie ideologiją. Ideologija nėra į sapną panaši iliuzija, kurią sukuriame norėdami pabėgti nuo nepakeliamos realybės; savo esmine dimensija tai yra fantazijos konstrukcija, kuri tarnauja kaip atrama pačiai „realybei“: tai „iliuzija“, struktūruojanti mūsų esamus, realius socialinius santykius ir maskuojanti tam tikrą nepakeliamą, tikrą, neįmanomą branduolį (kurį Ernesto Laclau ir Chantal Mouffe konceptualizuoja kaip „antagonizmą“: tai trauminis socialinis atskyrimas, kuris negali būti simbolizuotas). Ideologijos funkcija yra ne pasiūlyti pabėgimą nuo realybės, bet pasiūlyti pačią socialinę realybę kaip pabėgimą nuo trauminio, tikro branduolio. Norėdami paaiškinti šią logiką, vėl sugrįžkime prie *Keturių pagrindinių psichoanalizės sąvokų*. Čia Lacanas pamini gerai žinomą Zhuang Zi paradoksą – Zhuang Zi sapnuoja esąs drugelis ir pabudęs savęs klausia: kaip galiu žinoti, jog *dabar* nesu drugelis, sapnuojantis, jog jis yra Zhuang Zi?

Lacanas mano, jog šis klausimas yra pagrįstas, ir dėl dviejų priežasčių.

Pirma, jis įrodo, kad Zhuang Zi nebuvo kvailys. Pagal Lacano apibrėžimą kvailys yra kažkas, kas tiki savo paties tiesioginiu tapatumu sau; kažkas, kas nesugeba dialektiškai nuo savęs atsiriboti, panašiai kaip karalius, kuris mano, jog yra karalius, kuris savo buvimą karaliumi laiko vidine savybe, o ne simboliniu mandatu, suteikiamu jam intersubjektyvių santykių tinklo, kuriam ir jis pats priklauso (kvailio, manančio, jog yra karalius, pavyzdys: Liudvikas II Bavaras, Wagnerio globėjas).

Žinoma, tai ne viskas; jei taip būtų, subjektas galėtų būti redukuotas į tuštumą, tuščią vietą, kurioje jo arba jos turinį užtikrina kiti, simbolinis intersubjektyvių santykių tinklas: „savyje" aš esu niekas, mano pozityvų turinį sudaro tai, kas aš esu kitiems. Kitaip tariant, jei tai būtų viskas, Lacano teorija implikuotų visišką subjekto susvetimėjimą. Subjekto turinys, „tai, kas jis yra", būtų determinuotas išorinio reikšmės tinklo, kuris pasiūlytų jam simbolinės identifikacijos taškus, suteiktų tam tikrus simbolinius mandatus. Tačiau Lacano pamatinė tezė, bent jau jo paskutiniuose darbuose, yra ta, jog subjektas turi galimybę įgyti tam tikrą turinį, tam tikrą pozityvų vientisumą taip pat anapus didžiojo Kito, anapus susvetimėjimą sukeliančio simbolinio tinklo. Šią kitą galimybę pasiūlo fantazija, prilygindama subjektą fantazijos objektui. Kai jis manė esąs drugelis, sapnuojantis, jog yra Zhuang Zi, tam tikra prasme Zhuang Zi buvo teisus. Drugelis buvo objektas, kuris sukūrė šios fantazijos tapatybės rėmą, stuburą (santykis *Zhuang Zi – drugelis* gali būti užrašytas $\$ \lozenge a$). Simbolinėje realybėje jis buvo Zhuang Zi, bet savo geismo tikrovėje jis buvo drugelis. Buvimas drugeliu

ir buvo visas jo pozityvios būties vientisumas anapus simbolinio tinklo. Galbūt neatsitiktinai panašią situaciją randame Terry Gilliamo filme *Brazilija (Brazil),* kuriame atstumiančiai juokingai vaizduojama totalitarinė visuomenė: herojus randa dviprasmišką išsigelbėjimą iš kasdienybės sapnuodamas, jog yra žmogus-drugelis.

Iš pirmo žvilgsnio atrodo, jog čia susiduriame su paprastu simetrišku vadinamosios normalios, kasdienės perspektyvos apvertimu. Pagal mūsų kasdienį supratimą, Zhuang Zi yra „tikras" asmuo, sapnuojantis, jog yra drugelis, ir taip pat turime kažką, kas „iš tikrųjų" yra drugelis, sapnuojantis, jog yra Zhuang Zi. Tačiau Lacanas pabrėžia, jog šis simetriškas santykis yra tik iliuzija: kai Zhuang Zi pabunda, jis gali manyti, jog yra Zhuang Zi, kuris sapnavo, jog yra drugelis, tačiau savo sapne, kai jis yra drugelis, jis negali savęs paklausti, ar atsibudęs, kai manė esąs Zhuang Zi, jis nebuvo tas drugelis, kuris dabar sapnuoja esąs Zhuang Zi. Klausimas, dialektinis plyšys yra galimas tik mums pabudus. Kitaip tariant, iliuzija negali būti simetriška, ji negali vykti abiem kryptimis, nes jei taip būtų, atsidurtume beprasmėje situacijoje, kurią aprašė – ir vėl – Alphonse'as Allais: Raulis ir Margarita, du įsimylėjėliai, nutaria susitikti kaukių baliuje; ten jie pasitraukia į tamsų kampą, apsikabina ir glėbesčiuojasi. Galiausiai abu nusiima kaukes ir – staigmena – Raulis supranta, jog glėbesčiavosi su kita moterimi, jog tai ne Margarita, o Margarita taip pat pamato, jog kitas asmuo yra ne Raulis, bet nematytas nepažįstamasis...

Fantazija kaip realybės atrama

Šią problemą reikia tyrinėti remiantis Lacano teze, kad tik sapne priartėjame prie tikro pabudimo – tai reiškia, prie mūsų geismo Tikrovės. Kai Lacanas teigia, kad paskutinė atrama to, ką vadiname „realybe“, yra fantazija, to visiškai nereikėtų suprasti kaip teiginio „gyvenimas yra tik sapnas“, „ką vadiname realybe, yra tik iliuzija“ ir t. t. Šią temą randame daugelyje mokslinės fantastikos pasakojimų: realybė čia pateikiama kaip apibendrintas sapnas ar iliuzija. Istoriją paprastai pasakoja herojus, kuris pamažu padaro siaubingą atradimą, kad visi žmonės aplink jį yra ne tikros žmogiškos būtybės, bet tam tikri automatai, robotai, kurie tik atrodo ir veikia kaip tikros žmogiškos būtybės; žinoma, šios istorijos baigiasi tuo, kad herojus atranda, jog ir jis pats yra automatas, o ne tikras žmogus. Tokia apibendrinta iliuzija yra neįmanoma: čia susiduriame su tuo pačiu paradoksu kaip Escherio piešinyje, kur dvi rankos piešia viena kitą.

Priešingai, Lacano tezė yra ta, kad visuomet esama kieto branduolio, liekanos, kuri atkakliai egzistuoja ir negali būti redukuota į universalią iliuzinio atspindėjimo žaismę. Skirtumas tarp Lacano ir „naiviojo realizmo“ yra tas, kad Lacanui *vienintelė vieta, kur mes priartėjame prie šio kieto Tikrovės branduolio, yra būtent sapnas.* Kai po sapno prabundame realybėje, paprastai sau sakome „tai buvo tik sapnas“, neapmąstydami, kad savo kasdienėje, budrioje realybėje esame *ne kas kita kaip šio sapno sąmonė.* Būtent sapne priartėjame prie fantazijos rėmo, nulemiančio mūsų veiklą, būdą, kuriuo veikiame pačioje realybėje.

Panašiai yra ir su ideologiniu sapnu, su apibrėžimu ideologijos, kaip į sapną panašios konstrukcijos, neleidžiančios išvysti tikrosios dalykų padėties, pačios realybės. Mes tuščiai bando-

me išsiveržti iš ideologinio sapno „atverdami akis ir bandydami pamatyti realybę tokią, kokia ji yra", nusiimti ideologinius akinius: būdami tokio postideologinio, objektyvaus, blaivaus žvilgsnio subjektai, laisvi nuo vadinamųjų ideologinių prietarų, matydami faktus tokius, kokie jie yra, mes vis dėlto liekame „ideologinio sapno sąmonė". Vienintelis būdas išsiveržti iš mūsų ideologinio sapno galios yra susitikti su savo geismo Tikrove, pasirodančia sapne.

Aptarkime antisemitizmo atvejį. Nepakanka teigti, kad turime išsilaisvinti iš vadinamųjų „antisemitinių prietarų" ir išmokti matyti žydus tokius, kokie jie yra – tokiu būdu tikrai liksime šių vadinamųjų prietarų aukomis. Turime suvokti, kaip ideologinė „žydo" figūra yra apsupama mūsų pasąmoninio geismo, kaip mes sukūrėme šią figūrą, kad pabėgtume nuo savo geismo aklavietės.

Pavyzdžiui, tarkime, kad objektyvus žvilgsnis patvirtintų – kodėl ne? – kad žydai iš tiesų finansiškai išnaudoja likusią gyventojų dalį, kad jie iš tiesų kartais suvilioja mūsų jaunas dukteris, kad kai kurie iš jų reguliariai nesiprausia. Argi neaišku, kad tai neturi nieko bendra su tikrosiomis mūsų antisemitizmo šaknimis? Užtenka čia tik prisiminti Lacano teiginį apie patologiškai pavydų vyrą: net jei visi faktai, kuriuos jis pasitelkia savo pavydui patvirtinti, yra tikri, net jei jo žmona iš tiesų miega su kitais vyrais, tai nekeičia fakto, kad jo pavydas yra patologinė, paranojinė konstrukcija.

Paklauskime paprasto dalyko: kokia būtų tokio neideologinio, objektyvaus požiūrio išdava Vokietijoje 1930 metų pabaigoje? Atsakymas būtų maždaug toks: „Naciai smerkia žydus per daug neapgalvotai, neturėdami pakankamų argumentų, taigi pažvelkime šaltai bei blaiviai ir pažiūrėkime, ar jie iš tiesų kalti, ar

ne; pažiūrėkime, ar yra tiesos jiems pateiktuose kaltinimuose". Ar reikia pridurti, kad toks požiūris tik patvirtintų mūsų vadinamuosius „nesąmoningus prietarus", suteikdamas jiems papildomų racionalių argumentų? Tinkamas atsakymas antisemitizmui yra ne „žydai iš tiesų nėra tokie", bet „antisemitinė idėja apie žydus neturi nieko bendra su žydais; ideologinė žydo figūra neturi nieko bendra su žydais; ideologinė žydo figūra yra būdas sudaigstyti mūsų pačių ideologinės sistemos prieštaringumą".

Būtent todėl negalime atsikratyti vadinamųjų ideologinių prietarų atsižvelgdami į ikiideologinį kasdienės patirties lygmenį. Šio argumento pagrindas yra tas, jog ideologinė konstrukcija visuomet apsiriboja kasdiene patirtimi – ji yra nepajėgi redukuoti, apimti, absorbuoti ir sunaikinti šio lygmens. Imkime vėl tipišką individą Vokietijoje 1930 metų pabaigoje. Jis atakuojamas antisemitinės propagandos, kuri vaizduoja žydą kaip monstrišką Blogio įsikūnijimą, didįjį politinį intrigantą ir t. t. Tačiau grįžęs namo jis sutinka poną Sterną, savo kaimyną: gerą žmogų, su kuriuo malonu paplepėti vakarais, kurio vaikai žaidžia su jo vaikais. Ar ši kasdienė patirtis nesiūlo nesunaikinamos priešpriešos ideologinei konstrukcijai?

Žinoma, atsakymas yra ne. Jei kasdienė patirtis pasiūlo tokį pasipriešinimą, tai reiškia, kad antisemitinė ideologija dar nėra iš tikrųjų mūsų pagriebusi. Ideologija iš tiesų „mus pačiupo" tuo atveju, jei nejaučiame jokios priešpriešos tarp jos ir realybės – kitaip tariant, kai ideologijai pasiseka apibrėžti patį realybės kasdienės patirties būdą. Kaip tuomet mūsų vargšas vokietis, jei jis būtų geras antisemitas, reaguotų į šį plyšį tarp ideologinės žydo figūros (intrigantas, išnaudojantis mūsų drąsius vyrus ir t. t.) ir įprasto kasdienio savo gero kaimyno, pono Sterno, suvokimo? Jo atsakymas būtų paversti patį šį plyšį, ne-

atitikimą argumentu, palaikančiu antisemitizmą: „Matote, kokie jie iš tiesų yra pavojingi. Sunku atpažinti jų tikrąją prigimtį. Jie slepia ją po kasdienės išvaizdos kauke – ir būtent šis tikrosios prigimties slėpimas, šis dvigubumas yra pagrindinis žydiškos prigimties bruožas". Ideologija tampa sėkminga tuomet, kai net faktai, kurie iš pirmo žvilgsnio jai prieštarauja, ima funkcionuoti kaip argumentas jos labui.

Pridėtinė vertė ir perteklinis malonumas

Būtent čia ir glūdi psichoanalizės skirtumas nuo marksizmo: remiantis dominuojančiu marksistiniu požiūriu ideologinis žvilgsnis yra *dalinis,* nematantis socialinių santykių *visumos,* tuo tarpu Lacano požiūriu ideologija veikiau reiškia *visumą, kuri turi ištrinti savo negalimybės žymes.* Šis skirtumas atitinka tą, kuriuo atskiriame froidiškąją fetišizmo sampratą nuo Marxo fetišizmo sampratos: marksizme fetišas paslepia pozityvų socialinių santykių tinklą, tuo tarpu Freudo fetišas paslepia stoką („kastraciją"), aplink kurią sukuriamas simbolinis tinklas.

Jei Tikrovę suvokiame kaip tai, kas „visuomet sugrįžta į tą pačią vietą", galime atrasti kitą, ne mažiau svarbų skirtumą. Laikantis marksistinio požiūrio, ideologinė procedūra *par excellence* yra *„klaidingas" įamžinimas ir/arba universalizavimas:* padėtis, kuri priklauso nuo konkrečių istorinių sutapimų, pasirodo kaip amžinas, universalus žmogiškosios būklės bruožas; konkrečios klasės interesas apgaulingai pasirodo kaip universalus žmogiškasis interesas... todėl „ideologijos kritikos" tikslas yra paneigti šį klaidingą universalumą, anapus apibendrinto žmogaus atrasti buržuazinį individą; anapus universalių žmo-

gaus teisių atrasti formą, kuri daro galimą kapitalistinį išnaudojimą; anapus „branduolinės šeimos“, kaip pastovios istorinės konstantos, atrasti istoriškai apibrėžtas ir apribotas giminystės santykių formas ir t. t.

Laikydamiesi Lacano požiūrio, turėtume pakeisti sąvokas ir labiausiai „gudraujančia“ ideologine procedūra laikyti įamžinimo priešingybę: *perdėtai greitą istorizavimą*. Kaip pavyzdį paanalizuokime gerai žinomą marksistinę feministinę psichoanalizės kritiką, idėją, jog primygtinis Oidipo komplekso vaidmens ir branduolinės šeimos trikampio akcentavimas transformuoja istoriškai sąlygotą patriarchalinę šeimą į universalią žmogišką būklę: ar ši pastanga istorizuoti šeimos trikampį nėra būtent pastanga *išvengti* „kieto branduolio“, kuris pasirodo „patriarchalinėje šeimoje“ – Įstatymo Tikrovės, kastracijos grėsmės? Kitaip tariant, jei perdėtai greitas universalizavimas sukuria tariamai universalų Įvaizdį, kurio funkcija yra paslėpti nuo mūsų jo istorinį, socialinį-simbolinį sąlygotumą, perdėtai greitas istorizavimas paslepia nuo mūsų tikrą branduolį, kuris nuolat sugrįžta kaip tas pats per skirtingus istorizavimus/simbolizavimus.

Tas pat atsitinka ir interpretuojant reiškinį, kuris tiksliausiai žymi „perversyvią“ dvidešimtojo amžiaus civilizacijos išvirkščiąją pusę – koncentracijos stovyklas. Įvairios pastangos susieti šį reiškinį su konkrečiu vaizdiniu („holokaustas“, „gulagas“...), redukuoti jį į konkrečios socialinės tvarkos produktą (fašizmas, stalinizmas...) – argi tai nėra pastangos išvengti fakto, jog čia mes susiduriame su mūsų civilizacijos „tikrove“, kuri sugrįžta kaip tas pats trauminis branduolys visose socialinėse sistemose? (Turėtume nepamiršti, kad koncentracijos stovyklos buvo „liberalios“ Anglijos išradimas, atsiradęs po būrų karo; kad jos taip pat buvo įsteigtos JAV japonams izoliuoti ir t. t.)

Taigi marksizmas nesugebėjo atsižvelgti, susidoroti su pertekliniu objektu, su Tikrovės liekana, išvengiančia simbolizacijos – stebinantis faktas, turint galvoje tai, kad Lacanas savo perteklinio malonumo sampratą modeliavo pagal marksistinę pridėtinės vertės sąvoką. Įrodymą, jog Marxo pridėtinės vertės sąvoka iš tikrųjų gali būti apibūdinama pagal Lacano sąvokos *objektas mažoji a,* įkūnijančios perteklinį malonumą, logiką, pateikia lemiama formuluotė, kurią Marxas naudojo trečiajame *Kapitalo* tome, siekdamas pažymėti loginę istorinę kapitalizmo ribą: „Kapitalo riba yra pats kapitalas, t. y. kapitalistinis gamybos būdas".

Ši formuluotė gali būti interpretuojama dviem būdais. Pirma, remiantis įprastine istorine evoliucine interpretacija, ji aiškinama pagal nesėkmingą gamybos jėgų ir gamybos santykių dialektikos paradigmą kaip „turinys" ir „forma". Ši paradigma gali būti šiurkščiai palyginta su metafora gyvatės, kartkartėmis išsineriančios iš odos, kuri tampa per ankšta: teigiama, jog galutinė socialinės raidos varomoji jėga – jos (tarkime) „natūrali", „spontaniška" konstanta – tai nepaliaujamas gamybos jėgų augimas (kuris paprastai redukuojamas į technikos pažangą); šį „spontanišką" augimą lydi – daugiau ar mažiau vėluodamas, – inertiškas, priklausomas momentas – gamybos santykiai. Esama epochų, kur gamybos santykiai atitinka gamybos jėgas, vėliau šios jėgos vystosi ir išauga iš savo „socialinių drabužių", iš santykių rėmo; šis rėmas tampa kliūtimi joms toliau vystytis, kol socialinė revoliucija vėl sukoordinuoja jėgas ir santykius, pakeisdama senus santykius naujais, atitinkančiais naują jėgų padėtį.

Jei kapitalo kaip savo ribos formuluotę suvoksime šiuo požiūriu, tai paprasčiausiai reiškia, kad kapitalistiniai gamybos santykiai, kurie iš pradžių įgalino greitą gamybos jėgų raidą,

tam tikru metu tampa kliūtimi jiems toliau vystytis: šios jėgos išauga savo rėmą ir reikalauja naujos socialinių santykių formos.

Pačiam Marxui, žinoma, tokia supaprastinta evoliucinė idėja yra svetima. Jei reiktų tuo įsitikinti, užtektų tik peržvelgti tas *Kapitalo* pastraipas, kur jis kalba apie santykį tarp formalaus ir tikro gamybos proceso pajungimo kapitalui: formalus pajungimas yra *ankstesnis* nei tikras; vadinasi, kapitalas pirmiausia pajungia tokį gamybos procesą, kokį randa (amatininkus ir t. t.), ir tik vėliau laipsniškai keičia gamybos jėgas, formuodamas jas taip, kad sukurtų atitikimą. Kitaip negu nurodo anksčiau minėta supaprastinta idėja, būtent gamybos santykių *forma* stumia gamybos jėgų raidą – t. y. jos „turinį“.

Viskas, ką turime padaryti, kad panaikintume supaprastintą evoliucinę formuluotės „kapitalo riba yra pats kapitalas“ interpretaciją, yra iškelti paprastą ir akivaizdų klausimą: kaip galime tiksliai apibrėžti momentą – nors ir idealų – kai kapitalistiniai gamybos santykiai tampa kliūtimi toliau vystytis gamybos jėgoms? Arba kitas to paties klausimo aspektas: kada galime kalbėti apie atitikimą tarp gamybos jėgų ir gamybos santykių kapitalistiniame gamybos būde? Griežta analizė veda prie vieno galimo atsakymo: *niekada*.

Būtent šiuo atžvilgiu kapitalizmas skiriasi nuo kitų, ankstesnių gamybos būdų: ankstesniuose gamybos būduose galime kalbėti apie „atitikimo“ periodus, kai socialinio produkavimo ir reprodukavimo procesas tęsiasi kaip tylus, ratu einantis judėjimas, ir konvulsijų periodus, kai prieštaravimas tarp jėgų ir santykių pagilėja; o kapitalizmo sąlygomis šis prieštaravimas, nesutarimas tarp jėgų ir santykių *yra įtraukiamas į patį jo apibrėžimą* (į prieštaravimo tarp socialinio gamybos būdo ir individualaus, privataus pasisavinimo būdo formą). Būtent šis

vidinis prieštaravimas įtraukia kapitalizmą į nuolatinį nesibaigiantį reprodukavimą – į nesiliaujantį savo paties gamybos sąlygų vystymąsi, kitaip negu ankstesniuose gamybos būduose, kuriuose, bent jau esant „normaliai" būklei, (re)produkavimas tęsiasi kaip judėjimas ratu.

Jei tai tiesa, tuomet evoliucinė interpretacija, apibrėžianti kapitalą kaip savo ribą, yra neadekvati: svarbu ne tai, kad tam tikru raidos momentu gamybos santykių rėmas ima riboti tolesnį gamybos jėgų vystymąsi: svarbu tai, kad *būtent ši imanentinė riba, šis „vidinis prieštaravimas" lemia nuolatinę kapitalizmo raidą*. „Normali" kapitalizmo būklė yra nuolatinis savo egzistavimo sąlygų revoliucionizavimas: nuo pat pradžių kapitalizmas „ima pūti", jis yra pažymėtas luošinančio prieštaravimo, nedermės, imanentinės pusiausvyros stokos: būtent todėl jis nuolat kinta, nepaliaujamai vystosi – nesibaigiantis vystymasis yra vienintelis būdas kaskart ryžtis susigrumti su pamatiniu, esminiu pusiausvyros trūkumu bei „prieštaravimu". Ši riba ne riboja, bet pati yra kapitalizmo raidos varomoji jėga. Čia ir glūdi paradoksas, būdingas kapitalizmui, jo paskutinis išsigelbėjimas: kapitalizmas sugeba transformuoti savo ribą, savo impotenciją į galios šaltinį – kuo labiau jis „pūva", kuo labiau gilėja jo imanentinis prieštaravimas, tuo labiau jis turi pats save revoliucionizuoti tam, kad išliktų.

Būtent šis paradoksas apibrėžia perteklinį malonumą; tai nėra perteklius, kuris paprasčiausiai pridedamas prie „normalaus", pamatinio malonumo, nes *malonumas kaip toks pasirodo tik esant šiam pertekliui*, nes jis iš esmės yra „perviršis". Jei atimame perteklių, prarandame patį malonumą, kaip ir kapitalizmas, kuris gali išlikti tik nepaliaujamai revoliucionizuodamas savo materialias sąlygas ir kuris liaujasi egzistavęs, jei „lieka

toks pats", jei pasiekia vidinę pusiausvyrą. Būtent tokia yra homologija tarp pridėtinės vertės – „priežasties", dėl kurios pradedamas kapitalistinis gamybos procesas – ir perteklinio malonumo, geismo objekto-priežasties. Ar ši paradoksali kapitalo judėjimo topologija, pamatinis blokavimas, kuris išsisprendžia ir reprodukuojasi per karštligišką veiklą, *perteklinė* galia, kuri pasirodo pamatinės *impotencijos* forma – šis tiesioginis perėjimas, šis ribos ir perviršio, stokos ir pertekliaus sutapimas – ar tai nėra Lacano *objektas mažoji a,* liekana, įkūnijanti pamatinę, esminę stoką?

Žinoma, visa tai Marxas „kuo puikiausiai žino... tačiau": tačiau svarbiausioje formuluotėje, kurią jis pateikia Įvade į *Politinės ekonomijos kritiką,* ir toliau elgiasi, *lyg to nežinotų,* aprašydamas perėjimą nuo kapitalizmo prie socializmo anksčiau minėtos vulgarios evoliucinės gamybos jėgų ir gamybos santykių dialektikos terminais: kai jėgos pasiekia tam tikrą lygį, kapitalistiniai santykiai tampa kliūtimi jiems toliau vystytis: šis neatitikimas sukelia socialistinės revoliucijos poreikį, kurios funkcija yra vėl sukoordinuoti jėgas ir santykius; kitaip tariant, nustatyti tokius gamybos santykius, kurie įgalintų suintensyvintą gamybos jėgų plėtrą kaip istorinio proceso galutinį tikslą.

Argi šiose formuluotėse neaptinkame, kad Marxas nesugebėjo susidoroti su perteklinio malonumo paradoksais? Ironiškas istorijos kerštas dėl šio nesugebėjimo yra šiandien egzistuojanti visuomenė, kuri, atrodo, tobulai atitinka šią vulgarią evoliucinę jėgų ir santykių dialektiką: tai „tikrasis socializmas", visuomenė, kuri savo egzistavimą pagrindžia nuoroda į Marxą. Argi netapo įprasta teigti, kad „tikrasis socializmas" įgalino greitą industrializaciją, bet vos tik gamybos jėgos pasiekė tam tikrą

raidos lygmenį (paprastai žymimą neapibrėžtu „postindustrinės visuomenės“ terminu), „tikrieji socialistiniai“ socialiniai santykiai pradėjo riboti savo tolesnį augimą?



[1] Lacan J. „R.S.I“, *Ornicar?* 4, Paris, 1975, p. 106.
[2] Marx K. *Capital I,* London, 1974, p. 77.
[3] Op. cit., p. 59.
[4] Op. cit., p. 63.
[5] „Viešpatavimo“ („Lordship“) ir „Vergijos“ („Bondage“) sąvokos vartojamos vertime, į kurį nurodome (Hegel G.W. F., *Phenomenology of Spirit,* Oxford, 1977); sekdamas Kojève, Lacanas vartoja sąvokas „maître“ ir „esclave“, kurios verčiamos kaip „ponas“ ir „vergas“.
[6] Marx K. *Capital I,* London, 1974, p. 82.
[7] Lacan J. *Le séminaire VII – L' éthique de la psychanalyse,* Paris, 1986, p. 231.
[8] Sloterdijk P. *Kritik der zynischen Vernunft,* Frankfurt, 1983; *Critique of Cynical Reason,* London, 1988.
[9] Marx K. *Les „sentirs escarpés“ de Karl Marx I,* Paris, 1977, p. 132.
[10] Lacan J. *Le séminaire VII – L' éthique de la psychanalyse,* p. 295.
[11] Pascal B. *Mintys.* Vertė Anicetas Tamošaitis SJ. Vilnius: Aidai, 1997, p. 86.
[12] Op. cit., p. 97.
[13] Op. cit., p. 104.
[14] Kafka F. *Procesas.* Vertė Antanas Gailius. Vilnius: Baltos lankos, 2004, p. 239.
[15] Pascal B. *Mintys,* p. 81.
[16] Althusser L. „Idéologie et appareils idéologiques d' État“, *Positions,* Paris, 1976; „Ideology and Ideological State Apparatuses“, *Essays in Ideology,* London, 1984.
[17] Freud Z. *The Interpretation of Dreams,* Harmondsworth, 1977, p. 652.
[18] Lacan J. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis,* Harmondsworth, 1979, 5 ir 6 skyriai.

Versta iš: Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology,* London, New York: Verso, 1989, p. 21–40, 43–53.

2. IDEOLOGIJOS ŠMĖKLA

Ideologijos kritika – šiandien?

Vos tik pagalvoję, kaip pasikeitė istorinės vaizduotės horizontas, atsiduriame *in media res,* priversti pripažinti, jog čia negailestingai tinka ideologijos sąvoka. Prieš vieną ar du dešimtmečius gamybos–gamtos sistema (gamybinis-išnaudojamasis žmogaus santykis su gamta ir jos ištekliais) buvo suvokiama kaip nekintama, todėl visi buvo įnikę vaizduotėje kurti skirtingas gamybos ir prekybos socialinio organizavimo formas (fašizmas ar komunizmas kaip alternatyva liberaliajam kapitalizmui); šiandien, kaip įžvalgiai pažymėjo Fredricas Jamesonas, jau niekas rimtai nesvarsto galimų kapitalizmo alternatyvų, o populiarioji vaizduotė yra persekiojama artėjančio „gamtos žlugimo“, visų gyvybės formų išnykimo Žemėje vizijų – atrodytų, jog daug lengviau įsivaizduoti „pasaulio pabaigą“ nei kokį nuosaikesnį gamybos būdo pokytį, lyg liberalusis kapitalizmas būtų tokia „tikrovė“, kuri sugebėtų išlikti net globalinės ekologinės katastrofos sąlygomis... Taigi galima kategoriškai teigti, jog ideologija egzistuoja *kaip* generuojanti matrica, reguliuojanti tiek santykį tarp to, kas regima ir neregima, įsivaizduojama ir neįsivaizduojama, tiek šio santykio pokyčius.

Šią matricą galime aiškiai įžiūrėti „seno“ ir „naujo“ dialektikoje, kai įvykis, skelbiantis visiškai naują dimensiją ar epochą, yra (klaidingai) suvokiamas kaip praeities tęsinys ar sugrįžimas į praeitį, arba, priešingai, kai įvykis, visiškai paklūstantis eg-

zistuojančios tvarkos logikai, yra (klaidingai) suvokiamas kaip radikalus lūžis. Geriausią pastarojo atvejo pavyzdį pateikia tie marksizmo kritikai, kurie mūsų vėlyvojo kapitalizmo visuomenę (klaidingai) suvokia kaip naują socialinį darinį, kuris, kaip rašė Marxas, jau nėra valdomas kapitalizmo dinamikos. Norėdami išvengti šio nuvalkioto pavyzdžio, pažvelkime į seksualumo sritį. Šiandien visuotinai pripažintu laikomas teiginys, jog vadinamasis „virtualus“ arba „kompiuterinis“ seksas yra visiškai nepriklausomas nuo praeities, nes čia aktualų seksualinį kontaktą su „tikru kitu“ išstumia masturbacinis malonumas, susijęs su virtualiu kitu – ar tai būtų seksas telefonu, ar pornografija, ar kompiuterizuotas „virtualus seksas“... Lacanas į tai atsakytų, jog iš pradžių turime demaskuoti „tikro sekso“ mitą, kuris neva yra galimas „iki“ pasirodant virtualiam seksui: Lacano teiginys „seksualinis santykis neegzistuoja“ reiškia būtent tai, jog „tikro“ seksualinio akto struktūra (kurioje dalyvauja partneris iš „kūno ir kraujo“) yra iš prigimties fantazminė – „tikras“ kito kūnas tik patvirtina mūsų fantazmines projekcijas. Kitaip tariant, „virtualus seksas“, kur pirštinė tik simuliuoja stimulus, regimus ekrane, ir taip toliau, nėra monstriškas tikro sekso iškraipymas; jis tiesiog atskleidžia pastarojo fantazminę struktūrą.

Priešingas klaidingo suvokimo pavyzdys yra Vakarų liberaliųjų intelektualų reakcija į naujų valstybių atsiradimą, kai tikras socializmas suiro Rytų Europoje: šį atsiradimą jie (klaidingai) suvokia kaip sugrįžimą prie XIX a. tautinės valstybės tradicijos, nors iš tikrųjų susiduriame su priešingu reiškiniu: visišku tradicinės tautinės valstybės, kuri rėmėsi abstraktaus piliečio, tapatinamo su konstitucine teisine tvarka, sampratos nunykimu. Étienne'as Balibaras, charakterizuodamas šią naująją situaciją, neseniai pakartojo seną Marxo tezę: *Es gibt keinen Staat*

in Europa – „Europoje jau nėra jokios tikros valstybės“. Sena Leviatano šmėkla, parazituojanti visuomenės *Lebenswelt* sąskaita ir sumuojanti visuomenę iš viršaus, yra vis labiau ardoma iš abiejų pusių. Viena vertus, atsiranda naujos etninės bendruomenės – nors kai kurios iš jų formaliai sudaro suverenias valstybes, jos jau nebėra valstybės tikrąja moderniųjų laikų Europos prasme, nes jos vis dar nenutraukia bambagyslės tarp valstybės ir etninės bendruomenės. (Paradigminiu galima laikyti Rusijos atvejį, kur vietinės mafijos jau funkcionuoja kaip paralelinė galios struktūra). Kita vertus, esama gausybės transnacionalinių jungčių, pradedant daugianacionaliniu kapitalu ir baigiant mafijos grupuotėmis bei tarpvalstybinėmis politinėmis bendruomenėmis (Europos Sąjunga).

Esama dviejų valstybės suverenumo apribojimo priežasčių, ir kiekviena iš jų yra pakankama šiam apribojimui pateisinti: tai ekologinė krizė ir branduolinė grėsmė, kurių pobūdis transnacionalinis. Valstybės galios susilpnėjimą iš abiejų pusių atspindi tai, jog šiandien pagrindinis politinis antagonizmas yra tarp universalistinės „kosmopolitinės“ liberaliosios demokratijos (tai jėga, griaunanti valstybę iš viršaus) ir naujojo „organiško“ populizmo-komunitarizmo (tai jėga, griaunanti valstybę iš apačios). Kaip vėl teigia Balibaras,[1] šis antagonizmas turi būti suvokiamas ne kaip išorinė opozicija ir ne kaip papildantis dviejų polių santykis, kur vienas polius subalansuoja kito perteklių (pavyzdžiui, kai turime per daug universalizmo, šiek tiek etniškumo suteikia žmonėms priklausymo jausmą ir taip stabilizuoja situaciją), bet tikrąja hėgeliškąja prasme – kiekvienas antagonizmo polius yra neatskiriamas nuo jam priešingo poliaus, todėl susiduriame su juo kiekvieną kartą, kai ryžtamės priešingą polių suprasti, apibrėžti jį „kaip tokį“.

Būtent dėl neatskiriamo abiejų polių pobūdžio reiktų vengti liberaldemokratinių spąstų, į kuriuos patenkama, kai dėmesys sutelkiamas vien tik į gąsdinančius faktus ir dar labiau gąsdinantį dabarties įvykių Rusijoje ir kitose buvusiose komunistinėse šalyse potencialą: nauja hegemoninė „eurasizmo" ideologija, propaguojanti organišką bendruomenės ir valstybės jungtį, yra tam tikras priešnuodis pražūtingai „žydiško" rinkos ir socialinio atomizmo principo įtakai; ortodoksinis tautinis imperializmas yra priešnuodis vakarietiškam individualizmui ir t. t. Taigi, norėdami efektyviai kovoti su šiomis naujomis organiško populizmo formomis, turime kritiškai pažvelgti į save ir kritiškai išanalizuoti patį liberaldemokratinį universalizmą – būtent šio universalizmo silpnoji vieta, jo „klaidingumas" atveria erdvę organicistiniam populizmui.

Tie patys pavyzdžiai, kurie įrodo ideologijos sąvokos aktualumą, paaiškina ir priežastis, kodėl šiandien skubama išsižadėti ideologijos sąvokos: argi ideologijos kritika nenumato privilegijuotos vietos, kažkokiu būdu išvengiančios socialinio gyvenimo sumaišties ir įgalinančios subjektą–veikėją suvokti slaptą mechanizmą, kuris reguliuoja socialinę regimybę ir neregimybę? Ar tvirtinimas, jog mes galime pasiekti šią vietą, nėra pats akivaizdžiausias ideologijos atvejis? Ar, turėdami galvoje šių dienų epistemologinės refleksijos būklę, negalime teigti, jog pati ideologijos sąvoka yra savyje prieštaringa? Kodėl turėtume laikytis įsikibę sąvokos, kurios epistemologinės implikacijos akivaizdžiai paseno („reprezentavimo" santykis tarp minties ir realybės ir t. t.)? Ar jos absoliučiai dviprasmiškas ir sunkiai pagaunamas turinys nėra pakankamas pagrindas jos atsisakyti? „Ideologija" gali reikšti bet ką – nuo kontempliatyvaus požiūrio, kurio laikantis nesuvokiama priklausomybė nuo socialinės

realybės, iki įsitikinimų, skatinančių veikti, nuo nepakeičiamos terpės, kurioje individai realizuoja savo priklausymą socialinei struktūrai, iki klaidingų idėjų, įteisinančių dominuojančią politinę galią. Atrodo, jog sąvoka „ideologija" iššoka būtent tuomet, kai stengiamės jos išvengti, ir nepasirodo, kai aiškiai tikimės ją aptiksią.

Jei tam tikra procedūra paskelbiama „ideologine *par excellence*", galite būti tikri, kad jos inversija yra ne mažiau ideologinė. Pavyzdžiui, tarp procedūrų, kurios visuotinai pripažintos"ideologinėmis", tikrai atsidurtų siekis suteikti amžinybės statusą tam tikrai istoriškai ribotai būklei, bandymas įžvelgti aukštesnę Būtinybę atsitiktinėje aplinkybėje (nuo siekio pagrįsti vyrų dominavimą „natūralia prigimtimi" iki bandymo interpretuoti AIDS kaip bausmę už nuodėmingą šiuolaikinio žmogaus gyvenimą; arba, analizuojant intymesnę plotmę, kai sutinkame savo „tikrąją meilę", atrodo, lyg visą gyvenimą jos būtume laukę, lyg visas ankstesnis gyvenimas paslaptingai vedė šio susitikimo link...): beprasmis tikrovės atsitiktinumas yra „internalizuojamas", simbolizuojamas, pripildomas prasmės. Tačiau ar ideologija neapima ir priešingos procedūros, kai būtinybės neįstengiama pastebėti, kai ji klaidingai suvokiama kaip nereikšmingas atsitiktinumas (pradedant psichoanalitiniu gydymu, kur viena pagrindinių analizuojamojo savigynos formų yra atkaklus tvirtinimas, kad jo simptominiai „liežuvio paslydimai" yra viso labo kalbos riktas be jokios prasmės, baigiant ekonomikos sfera, kur ideologinė procedūra *par excellence* pasireiškia tuo, jog krizė redukuojama į išorinį, absoliučiai atsitiktinį įvykį, atsisakant pripažinti vidinę sistemos logiką, kuri ir sukėlė krizę)? Šiuo apibrėžtu požiūriu ideologija yra visiška išorinio atsitiktinumo internalizavimo priešingybė: ji eksternalizuoja vidinės

būtinybės rezultatą, todėl ideologijos kritikos uždavinys yra įžvelgti to, kas reiškiasi kaip paprastas atsitiktinumas, paslėptą būtinybę.

Vienu iš naujausių tokios inversijos atvejų galime laikyti tai, kaip Vakarų medija pranešinėjo apie Bosnijos karą. Pirmiausia į akis krenta, kaip šie pranešimai kontrastuoja su 1991 metų Persų įlankos karo reportažais, kur buvo apsiribota standartinėmis ideologinėmis personifikacijomis:

Užuot pateikusi informaciją apie socialinius, politinius ir religinius judėjimus bei antagonizmus Irake, medija visiškai redukavo konfliktą į ginčą su Saddamu Husseinu, Personifikuotu Blogiu, nusikaltėliu, kuris pašalino save iš civilizuotos tarptautinės bendruomenės. Tikrasis tikslas buvo ne sunaikinti Irako karines pajėgas, bet psichologiškai pažeminti Saddamą, kuris beveik „prarado veidą". Bosnijos karo atveju, nepaisant paskirų atvejų demonizuoti Serbijos prezidentą Miloševičių, dominuojantis požiūris kažkuo priminė tariamai antropologinį stebėtoją. Medijos rungėsi tarpusavyje mokydamos apie etninį ir religinį šio konflikto pamatą; buvo prisimintos ir iškeltos šimtmečių senumo traumos, taigi, norėdami suprasti konflikto priežastis, turime žinoti ne tik Jugoslavijos, bet ir visą Balkanų istoriją nuo viduramžių laikų... Bosnijos konflikto atveju buvo neįmanoma palaikyti kurios nors pusės, buvo galima tik kantriai stengtis suvokti šio laukinio spektaklio, svetimo mūsų civilizuotai vertybių sistemai, prielaidas... Tačiau ši priešinga procedūra sukuria ideologinę mistifikaciją, kuria pergudraujamas net Saddamo Husseino demonizavimas.[2]

Kokia šios ideologinės mistifikacijos prasmė? Drastiškai kalbant, „sudėtingų aplinkybių“ atkūrimas išlaisvina mus nuo atsakomybės veikti. Patogus nutolusio stebėtojo požiūris, tariamai sudėtingo religinių ir etninių kovų konteksto atkūrimas įgalina Vakarus nusimesti atsakomybę dėl Balkanų – t. y. išvengti karčios tiesos, jog Balkanų karas toli gražu nėra ekscentriškų etninių konfliktų atvejis, kaip jį mėginama pavaizduoti, bet pasekmė to, jog Vakarai nesugebėjo suvokti Jugoslavijos dezintegracijos politinės dinamikos ir tyliai parėmė „etninį valymą“.

Teorijos srityje analogišką apvertimą pastebime tuomet, kai „dekonstrukciškai“ problemizuojamos subjekto kaltės ir asmeninės atsakomybės sąvokos. Moraliai ir teisiškai visiškai už savo veiksmus atsakingo subjekto sąvoka aiškiai tarnauja ideologiniam poreikiui nuslėpti painią, visuomet jau veikiančią istorinių-diskursyvių prielaidų struktūrą, kuri ne tik sukuria kontekstą subjekto veiksmui, bet ir iš anksto apibrėžia šio veiksmo prasmės koordinates: sistema gali funkcionuoti tik tuomet, kai jos veikimo sutrikimo priežastis gali būti perkelta į atsakingo subjekto „kaltę“. Jau įprastas yra kairiųjų kritikos Įstatymo atžvilgiu teiginys, jog asmeninės atsakomybės ir kaltės priskyrimas išvaduoja mus nuo galimybės patikrinti tam tikrą veiksmą konkrečiomis aplinkybėmis. Pakanka prisiminti moralinės daugumos įprotį morališkai charakterizuoti didesnį nusikaltimų skaičių, pasitaikantį tarp afroamerikiečių („kriminaliniai polinkiai“, „moralinis nejautrumas“ ir t. t.): šis priskyrimas iš anksto atmeta bet kokių konkrečių ideologinių, politinių ir ekonominių afroamerikiečių gyvenimo sąlygų analizę.

Ar ši logika, pagal kurią „visuomet kaltos aplinkybės“, apibendrinus ją iki kraštutinumo, nėra prieštaringa tiek, kiek

neišvengiamai veda prie nepamirštamo – ir ne mažiau ideologinio – cinizmo, kurį išskaitome garsioje Brechto *Operos už tris skatikus* eilutėje: *„Wir wären gut anstatt so roh, doch die Verhältnisse, sie sind nicht so!“* („Būtume buvę geri, o ne žiaurūs, jei tik aplinkybės būtų kitokios!“)? Kitaip tariant, ar mes, kalbantys subjektai, nesame visada jau *įpareigoti* apskaičiuoti aplinkybes, nulemiančias mūsų veiklos erdvę?

Daug konkretesnį to paties neišsprendžiamo dviprasmiškumo pavyzdį pateikia įprastinė „progresyvi“ psichoanalizės kritika. Pasak jos, psichoanalitinis kančios ir psichinio negalavimo aiškinimas pasitelkiant pasąmoninius libidinius kompleksus ar net tiesiogiai siejant su „mirties potraukiu“ paslepia tikrąsias destruktyvumo priežastis. Psichoanalizės kritika įgijo galutinę teorinę išraišką reabilituodama mintį, jog pirminė psichinės traumos priežastis yra tikras seksualinis piktnaudžiavimas vaikystėje: įdiegdamas fantazminės traumos prigimties sampratą Freudas tariamai išdavęs savo paties atradimą.[3] Vietoje konkrečios išorinių, esamų socialinių sąlygų analizės – patriarchalinės šeimos, jos vaidmens kapitalistinės sistemos reprodukavimo visumoje aptarimo mums pateikiama neišspręstų libidinių aklavietčių istorija; vietoje socialinių sąlygų, sukuriančių prieštaravimą, analizės pateikiamas „mirties potraukis“; užuot pakeitus socialinius santykius, sprendimo ieškoma per vidinius psichinius pokyčius, „brandą“, kuri įpareigoja mus priimti esamą socialinę realybę. Remiantis šiuo požiūriu, pats socialinio pokyčio siekis laikomas neišspręsto Oidipo komplekso išraiška... Ar ši maišto samprata, kuri neišsprendžiamą psichinę įtampą parodo pasitelkdama „iracionalų“ pasipriešinimą socialinei galiai, nėra gryniausia ideologija? Tačiau, kaip pademonstravo Jacqueline Rose,[4] toks priežasties eksternalizavimas į „sociali-

nes sąlygas" yra ne mažiau klaidingas, nes jis leidžia subjektui išvengti susidūrimo su jo(s) geismo Tikrove. Eksternalizuodamas priežastis, subjektas jau nėra *angažuojamas* to, kas jam atsitinka; traumos atžvilgiu jis laikosi paprasto išorinio santykio: užuot iškėlęs neatpažintą geismo branduolį, trauminis įvykis pažeidžia jo pusiausvyrą iš išorės.[5]

Visų šių atvejų paradoksalumą sudaro tai, jog *atsiribojimas nuo (tariamos) ideologijos yra būdas, kuriuo esame jai pajungiami.* Priešingas neideologijos, turinčios visus įprastus ideologijos požymius, pavyzdys yra *Neues Forum* judėjimo vaidmuo buvusioje Rytų Vokietijoje. Natūraliai *tragiška* etinė dimensija dera jam prie veido: jis atstovauja atvejui, kai ideologija „save suvokia paraidžiui" ir liaujasi funkcionavusi kaip „objektyviai ciniška" (Marxas) egzistuojančių galios santykių legitimacija. *Neues Forum* sudarė grupė aistringų intelektualų, kurie „socializmą suprato rimtai" ir buvo pasiruošę rizikuoti viskuo, kad sugriautų susikompromitavusią sistemą ir pakeistų ją utopiniu „trečiuoju keliu", esančiu anapus kapitalizmo ir „realiai egzistuojančio" socializmo. Jų nuoširdus tikėjimas ir tvirtinimas, kad jie dirba ne tam, kad atkurtų Vakarų kapitalizmą, žinoma, pasirodė ne kas kita kaip nepagrįsta iliuzija; galime teigti, kad būdama būtent tokia (gryna iliuzija be substancijos) ji buvo *stricto sensu neideologinė:* ji „neatspindi" apversta ideologine forma jokių aktualių galios santykių.

Remdamiesi tuo, galime daryti teorinę išvadą, jog ideologijos sąvoka turi būti atsieta nuo „reprezentacinės" problematikos: *ideologija niekaip nesusijusi su „iliuzija"*, su klaidinga, iškreipta socialinio turinio reprezentacija. Trumpai tariant, politinė pozicija gali būti tiksli („tikra") savo objektyviu turiniu, bet absoliučiai ideologinė; ir, *vice versa,* mintis, jog politinė

pozicija išskleidžia socialinį turinį, gali būti absoliučiai klaidinga, tačiau ji neturi nieko „ideologiška“. „Faktinės tiesos“ atžvilgiu *Neues Forum* pozicija – kuri komunistinio režimo dezintegraciją laiko atsiveriančia galimybe kurti naujas socialinės erdvės formas, pranokstančias kapitalizmo apribojimus, – be abejonės, buvo iliuzinė. *Neues Forum* oponavo jėgos, kurios darė viską, kad tik greičiau prijungtų Rytų Vokietiją prie Vakarų Vokietijos – kitaip tariant, įtrauktų šalį į pasaulinę kapitalizmo sistemą; jų požiūriu, žmonės, susibūrę aplink *Neues Forum*, buvo tik saujelė herojiškų svajotojų. Ši pozicija pasirodė tiksli, – *tačiau, nepaisant to, ji buvo absoliučiai ideologinė*. Kodėl? Konformistinis Vakarų Vokietijos modelio taikymas implikuoja ideologinį tikėjimą neproblemišku, neantagonistiniu vėlyvojo kapitalizmo „socialinės būklės“ funkcionavimu, tuo tarpu pirmoji pozicija, nors iliuzinė savo faktiniu turiniu („sakymo“ lygmenyje), savo skandalingais ir perdėtais teiginiais įrodė suvokianti vėlyvajam kapitalizmui būdingą antagonizmą. Tai vienas iš būdų suprasti Lacano teiginį, jog tiesa turi fikcijos struktūrą: per tuos sujauktus perėjimo iš „realiai egzistuojančio socializmo“ į kapitalizmą mėnesius *„trečiojo kelio“ fikcija buvo vienintelė vieta, kuri neištrynė socialinio antagonizmo*. Būtent tai ir yra vienas svarbiausių „postmodernios“ ideologijos kritikos uždavinių: egzistuojančioje socialinėje tvarkoje reikia išskirti elementus, kurie – nepaisant „fikcijos“, t. y. „utopinių“ naratyvų apie galimas, bet neišsipildžiusias istorines alternatyvas – nurodo antagonistinį sistemos pobūdį ir taip mus „atitolina“ nuo šios sistemos sukurtos tapatybės savaiminio suprantamumo.

Ideologija: spektrinė sąvokos analizė

Visose šiose *ad hoc* analizėse mes vis dėlto *taikėme* ideologijos kritiką, o mūsų pirminis klausimas lietė ideologijos *sąvoką*, kurią šis taikymas numato. Iki šiol rėmėmės „spontanišku" išankstiniu supratimu, kuris, nors ir vedė prie prieštaringų išvadų, turi būti ne nuvertintas, bet veikiau paaiškintas. Pavyzdžiui, mes implicitiškai tariamės žiną, kas „jau nėra" ideologija: nuo tada, kai Frankfurto mokykla politinės ekonomijos kritiką ėmė laikyti savo pagrindu, ji išliko ideologijos kritikos koordinatėse, tuo tarpu „instrumentinio proto" sąvoka jau nėra susijusi su ideologijos kritikos horizontu, – „instrumentinis protas" žymi požiūrį, kuris yra ne tik funkcionalus socialinio dominavimo atžvilgiu, bet veikiau tampa pačiu dominavimo santykių pagrindu.[6] Taigi ideologija nebūtinai yra „klaidinga": jos pozityvus turinys gali būti „tikras", pakankamai tikslus, nes čia svarbus ne pats turinys, bet ***būdas, kuriuo šis turinys susiejamas su subjektyvia pozicija, implikuojama sakymo proceso.*** Tikroje ideologijos erdvėje atsiduriame tuo momentu, kai šis turinys – „tikras" ar „klaidingas" (jei tikras, tuo geresnis ideologinis efektas) – ima veikti kurio nors socialinio dominavimo santykio („galia", „išnaudojimas") atžvilgiu iš prigimties nematomu būdu: *pati logika, kuri įteisina dominavimo santykius, turi likti paslėpta tam, kad efektyviai veiktų.* Kitaip tariant, ideologijos kritikos išeities taškas yra pripažinimas, jog galima lengvai *melą pateikti kaip tiesą.* Pavyzdžiui, kai kuri nors Vakarų galia įsiveržia į Trečiojo pasaulio šalį žmogaus teisių pažeidimų pretekstu, gali būti visai „tikra", kad elementariausios žmogaus teisės nėra gerbiamos šioje šalyje ir kad Vakarų intervencija efektyviai pagerins žmogaus teisių oficialią padėtį, tačiau toks

galios įteisinimas yra „ideologinis“ tiek, kiek slepia tikruosius intervencijos motyvus (ekonominiai interesai ir t. t.). Išskirtinis tokio „melo, pateikiamo kaip tiesa“ atvejis šiandien yra cinizmas: su nuginkluojančiu atvirumu „sutinkama dėl visko“, tačiau visiškas mūsų galios interesų įsisąmoninimas jokiu būdu nesulaiko nuo šių interesų įgyvendinimo – klasikinė Marxo frazė: „Jie nežino, ką daro, bet jie tai daro“, jau nėra cinizmo formulė; dabar ji yra tokia: „Jie labai gerai žino, ką daro, bet vis tiek tai daro“.

Taigi kaip galime paaiškinti šį savo pačių implicitinį išankstinį supratimą? Kaip pereiname nuo nuomonės prie tiesos? Pirmasis čia besisiūlantis požiūris, žinoma, yra Hegelio istorinis-dialektinis problemos perkėlimas į jos sprendimą: užuot tiesiogiai vertinę skirtingų ideologijos sąvokų adekvatumą ar „tiesą“, turėtume *šią ideologijos apibrėžimų daugybę interpretuoti kaip skirtingų konkrečių istorinių situacijų rodiklį* – t. y. reiktų atsižvelgti į tai, ką Althusseris vienoje savikritikos fazėje pavadino „minties topiškumu“, būdu, kuriuo mintis priklauso savo objektui; arba, kaip pasakytų Derrida, būdu, kuriuo rėmas priklauso įrėminamam turiniui.

Pavyzdžiui, kai leninizmas-stalinizmas 1920 metų pabaigoje staiga pritaikė „proletariato ideologijos“ sąvoką tam, kad nurodytų ne proletariato sąmonės „iškraipymus“ spaudžiant buržuazinei ideologijai, bet tam, kad atskleistų „subjektyvią“ varomąją proletariato revoliucinės veiklos jėgą, šis ideologijos sąvokos pokytis tiksliai atitiko naują paties marksizmo interpretaciją, pagal kurią marksizmas yra nešališkas „objektyvus mokslas“, mokslas, kuris į save neįtraukia subjektyvios proletariato pozicijos: iš pradžių marksizmas iš neutralaus metakalbos nuotolio įsitikina objektyviu istorijos judėjimu komunizmo link; vėliau

jis sukuria „proletariato ideologiją" tam, kad paskatintų darbininkų klasę įgyvendinti savo istorinę misiją. Kitas tokio pokyčio pavyzdys yra jau minėtas Vakarų marksizmo perėjimas nuo politinės ekonomijos kritikos prie instrumentinio proto kritikos: nuo Lukàcso *Istorijos ir klasinės sąmonės* ir ankstyvosios Frankfurto mokyklos, kur ideologinis iškraipymas yra kildinamas iš „prekės formos", prie instrumentinio proto sąvokos, kuri jau nėra grindžiama konkrečia socialine realybe, bet veikiau suvokiama kaip tam tikra antropologinė, net tarsi transcendentinė konstanta, įgalinanti paaiškinti dominavimo ir išnaudojimo socialinę realybę. Šį perėjimą įtvirtino šuolis iš po Pirmojo pasaulinio karo susikūrusios erdvės, kurioje vis dar buvo gyvas tikėjimas revoliucinėmis kapitalizmo krizės išdavomis, į dvigubą 1930 ir 1940 metų pabaigos traumą: kapitalistinių visuomenių „nuosmukį" į fašizmą ir komunistų judėjimo „totalitarinį" posūkį.[7]

Tačiau toks požiūris, nors ir yra adekvatus, gali lengvai įvilioti į spąstus istorinio reliatyvizmo, kuris suspenduoja vidinę kognityvinę „ideologijos" termino vertę ir paverčia ją tik socialinių aplinkybių išraiška. Dėl šios priežasties vertėtų pradėti nuo kitokio, sinchroninio požiūrio. Religijos atžvilgiu (kuri Marxui buvo ideologija *par excellence*) Hegelis išskyrė tris momentus: *doktriną, tikėjimą* ir *ritualą;* taip atsiranda pagunda su „ideologijos" terminu susijusias sąvokas išdėstyti aplink šias tris ašis: ideologija kaip idėjų visuma (teorijos, įsitikinimai, tikėjimai, argumentavimo procedūros); ideologijos išorinė raiška, jos materialumas, Ideologiniai Valstybės Aparatai; ir galiausiai labiausiai neapibrėžta sritis – „spontaniška" ideologija, veikianti pačios socialinės realybės šerdyje (labai abejotina, ar „ideologijos" terminas iš viso yra tinkamas šiai sričiai žymėti –

įsidėmėtina, jog, kalbėdamas apie prekinį fetišizmą, Marxas niekada nevartojo termino „ideologija“[8]). Prisiminkime liberalizmo atvejį: liberalizmas yra doktrina (vystoma nuo Locke'o iki Hayeko), kuri materializavosi į ritualus ir aparatus (laisva spauda, rinkimai, rinka ir t. t.) ir kuri yra gyva „spontaniškose“ subjektų kaip „laisvų individų“ (savi)raiškose. Šios rinktinės* straipsniai išdėstyti eilės tvarka, kuri, *grosso modo,* atitinka Hegelio triadą Būtis-savyje, Būtis-sau, Būtis-savyje-ir-sau.[9] Ši loginė–naratyvinė ideologijos sąvokos rekonstrukcija orientuosis į pasikartojantį įvykį, kai neideologija paverčiama ideologija – kitaip tariant, į staigų suvokimą, kaip atsiribojimo nuo ideologijos gestas sugrąžina atgal į ideologiją.

1. Galime pradėti nuo ideologijos „savyje“: tai imanentinė suprata, pagal kurią ideologija yra doktrina, idėjų visuma, tikėjimai, sąvokos ir t. t., turintys įtikinti mus savo „tiesa“, tačiau iš tiesų tarnaujantys viešai nepripažintam tam tikram galios interesui. Tokiu atveju ideologijos kritikos būdas, atitinkantis šį supratimą, yra *simptomų interpretavimas:* kritikos tikslas yra įžvelgti viešai nepripažintą oficialių tekstų šališkumą jų pertrūkiuose, tuščiose vietose ir riktuose – „lygybėje ir laisvėje“ įžvelgti lygybę ir laisvę, kuria naudojasi partneriai rinkos mainuose ir kuri, savaime suprantama, privilegijuoja gamybos priemonių savininką ir t. t. Habermasas, tikriausiai paskutinis didis šios tradicijos atstovas, ideologinio pastato iškraipymą ir/ar klaidingumą vertina pagal neprievartinės racionalios argumentacijos kriterijų, tam tikrą „reguliatyvinį idea-

* Turima galvoje Slavojaus Žižeko sudaryta rinktinė *Mapping Ideology,* New York, London: Verso, 1994. *(Vert. past.)*

lą", Habermaso manymu, būdingą pačiai simbolinei tvarkai. Ideologija yra sistemingai iškraipoma komunikacija: tekstas, kuriame dėl viešai nepripažintų socialinių interesų (dominavimo ir t. t.) įtakos atsiveria plyšys tarp „oficialios", viešos reikšmės ir jo tikrųjų intencijų – kitaip tariant, kuriame susiduriame su nereflektuojama įtampa tarp eksplicitiškai išsakomo teksto turinio ir jo pragmatinių prielaidų.[10]

Tačiau šiandien turbūt viena prestižiškiausių ideologijos kritikos krypčių, išaugusi iš diskurso analizės, apverčia šį santykį: tai, ką Švietimo tradicija atmetė kaip „normalios" komunikacijos sutrikdymą, pasirodė esanti jos pozityvi sąlyga. Konkreti intersubjektyvi erdvė, kurioje vyksta simbolinė komunikacija, visuomet yra struktūruojama įvairių (pasąmoninių) tekstinių priemonių, negalinčių būti redukuojamų į antrinę retoriką. Čia susiduriame ne su judesiu, papildančiu Švietimą ar Habermaso požiūrį, bet su jo vidiniu apvertimu: tai, ką Habermasas laikė atsiribojimu nuo ideologijos, čia demaskuojama kaip ideologija *par excellence*. Švietimo tradicijoje „ideologija" simbolizuoja išsklidusią („klaidingą") realybės sampratą, kurią lemia įvairūs „patologiniai" interesai (mirties ir gamtos jėgų baimė, galios interesai ir t. t.); o diskurso analizė pačią sampratą, pagal kurią realybė suvokiama be jokių diskursyvių priemonių ar sąsajų su galia, laiko ideologine. Ideologijos „nulinį lygmenį" sudaro (klaidingas) suvokimas, jog diskursyvus formavimas yra anapus diskurso.

Jau 1950 metais Roland'as Barthes'as knygoje *Mitologijos (Mythologies)* pasiūlė interpretuoti ideologiją kaip simbolinės tvarkos „natūralizavimą" – t. y. kaip suvokimą, kuris sudaiktina diskursyvių procedūrų rezultatus ir paverčia juos „daiktais savyje". Paulo de Mano „pasipriešinimo (dekonstrukcijos) teo-

rijai“ sampratoje kalbama apie tą patį dalyką: dekonstrukcija sutiko tokį pasipriešinimą būtent dėl to, kad ji „denatūralizuoja“ sakomą turinį, atskleisdama diskursyvias procedūras, kurios ir yra Prasmės akivaizdumo priežastis. Be abejonės, išsamiausia tokio požiūrio versija pateikiamo Oswaldo Ducrot argumentacijos teorijoje[11]; nors joje nevartojamas terminas „ideologija“, jos ideologinis-kritinis potencialas yra milžiniškas. Ducrot pagrindinė idėja yra ta, jog kalboje neįmanoma griežtai atskirti deskripcijos ir argumentacijos lygmenų: nėra neutralaus deskriptyvinio turinio; kiekviena deskripcija (pažymėjimas) jau priklauso argumentacinei schemai; deskriptyviniai predikatai yra tik galutinai sudaiktinti-natūralizuoti argumentacijos judesiai. Šis argumentacinis pasitikėjimas remiasi *topoi*, „bendromis vietomis“, kurios veikia natūralizuotu, automatiškai taikomu, „pasąmoniniu“ būdu – sėkminga argumentacija suponuoja, jog mechanizmai, reguliuojantys jos veiksmingumą, turi likti nematomi.

Čia taip pat reiktų paminėti Michelį Pêcheux, kuris Althusserio interpeliacijos teoriją pasuko lingvistine kryptimi. Savo darbuose jis tyrinėja diskursyvius mechanizmus, sukuriančius Prasmės „akivaizdumą“. Kitaip tariant, viena pagrindinių ideologijos strategijų yra nuoroda į savaiminį akivaizdumą – „Pažiūrėk, pats matai, kaip viskas yra!“ „Leiskime kalbėti patiems faktams“ yra tikriausiai pats seniausias ideologijos teiginys – reikia pabrėžti būtent tai, jog faktai *niekada* „nekalba patys“, tačiau yra *priverčiami kalbėti* pasitelkiant diskursyvių priemonių tinklą. Pakanka prisiminti liūdnai pagarsėjusį filmą *Tylus riksmas (The Silent Scream)*, nukreiptą prieš abortus, – mes „matome“ vaisių, kuris „ginasi“, „verkia“ ir t. t., tačiau šiame matymo akte „nematome“ būtent to, kad visa tai „matome“ iš

anksto diskursyviai sukonstruotos erdvės fone. Diskurso analizė būtent ir parodo savo galią, kai atsako į šį konkretų klausimą: jei anglas rasistas sako: „Mūsų gatvėse per daug pakistaniečių!“, ***kaip – iš kurio taško – jis tai „mato“*** – kitaip tariant, kaip yra struktūruota jo simbolinė erdvė, kad pakistaniečiai, klaidžiojantys Londono gatvėse, yra suvokiami kaip nerimą keliantis perteklius? Čia turime prisiminti Lacano devizą, kad ***tikrovėje nieko netrūksta:*** kiekvienas trūkumo ar pertekliaus suvokimas („to nepakanka“, „to per daug“) visuomet numato *simbolinę* struktūrą.[12]

Galiausiai čia reiktų paminėti naują Ernesto Laclau požiūrį į fašizmą ir populizmą,[13] kurio svarbiausia teorinė išvada yra ta, jog reikšmę sukuria ne pačios ideologijos elementai – veikiau šie elementai funkcionuoja kaip „laisvai plaukiojantys signifikantai“, kurių reikšmė fiksuojama hegemoninės artikuliacijos būdu. Pavyzdžiui, ekologija niekada nėra vien „ekologija kaip tokia“, ji visada įtraukiama į tam tikras ekvivalencijų sekas: ji gali būti konservatyvi (siekianti sugrąžinti prie subalansuotų kaimo bendruomenių ir tradicinių gyvenimo būdų), etatistinė (tik griežtas valstybės reguliavimas gali mus išgelbėti nuo artėjančios katastrofos), socialistinė (ekologinių problemų pirminė priežastis yra kapitalistinis, į pelną orientuotas natūralių išteklių išnaudojimas), liberali-kapitalistinė (aplinkai padarytą žalą reiktų įskaičiuoti į produkto kainą ir taip leisti rinkai reguliuoti ekologinį balansą), feministinė (gamtos išnaudojimas kyla iš vyriško dominavimo), anarchistinė bei save reguliuojanti (žmonija gali išlikti tik tuomet, jei sutiks gyventi mažomis, save išlaikančiomis bendruomenėmis, negriaunančioms pusiausvyros su gamta), ir t. t. Svarbu yra tai, jog nė viena iš šių sąsajų pati savaime nėra „tikra“, susijusi su ekologinės problematikos pri-

gimtimi: kuris diskursas sėkmingai „pasisavins“ ekologiją, priklausys nuo diskursyvios hegemonijos kovos, ir šios kovos rezultato negali garantuoti jokia grindžianti būtinybė ar „natūrali giminystė“. Kita neišvengiama tokios hegemoninės artikuliacijos sampratos pasekmė yra ta, jog etatistinis, konservatyvus, socialistinis ir kitoks ekologijos priskyrimas nenurodo antrinės konotacijos, kuri papildo pirmąją, „pažodinę“ reikšmę: kaip pasakytų Derrida, šis papildymas retroaktyviai iš naujo apibrėžia patį „pažodinės“ tapatybės pobūdį – sąsaja su konservatizmu, pavyzdžiui, labai specifiškai atskleidžia pačią ekologinę problematiką („dėl apsimestinės arogancijos žmogus atsižadėjo savo priklausymo natūraliai tvarkai“ ir t. t.).

2. Dabar pereiname nuo ideologijos „savyje“ prie ideologijos „sau“, prie ideologijos kitybės, jos eksternalizacijos: šį momentą įkūnija Althusserio Ideologinių Valstybės Aparatų samprata, parodanti, kaip ideologija materializuojasi ideologinėse praktikose, ritualuose ir institucijose.[14] Pavyzdžiui, religinis tikėjimas yra ne tik ar visų pirma vidinis įsitikinimas, bet Bažnyčia kaip institucija su jos ritualais (malda, krikštu, sutvirtinimo sakramentu, išpažintimi...), kurie yra toli gražu ne antrinės vidinio tikėjimo eksternalizacijos, bet *jį sukuriantis mechanizmas*. Kai Althuserris kartoja Pascalio žodžius: „Elkis taip, lyg tikėtum, melskis, atsiklaupk, ir tu patikėsi, tikėjimas ateis savaime“, jis apibrėžia sudėtingą refleksijos mechanizmą, kuris sudaro retroaktyvų, „autopoetinį“ tikėjimo pagrindą, toli gražu pranokstantį redukcionistinį teiginį, jog vidinis tikėjimas priklauso nuo išorinio elgesio. Kitaip tariant, implicitinė šio argumento logika yra tokia: atsiklaupk, ir *tu patikėsi, jog atsiklaupei dėl to, jog tiki* – kitaip tariant, tai, jog

tu atlieki ritualą, yra tavo vidinio tikėjimo raiška/pasekmė; trumpai tariant, „išorinis" ritualas performatyviai sukuria savo ideologinį pamatą.[15]

Čia vėlgi susiduriame su „atkritimu" į ideologiją būtent tuo momentu, kai tariamės iš jos išsilaisvinę. Šiuo požiūriu labai įdomus atrodo santykis tarp Althusserio ir Foucault. Foucault teorijoje Ideologinius Valstybės Aparatus atitinka disciplinarinės procedūros, kurios veikia „mikrogalios" lygmeniu ir žymi ribą, kur *galia įsirašo į kūną tiesiogiai, aplenkdama ideologiją* – dėl šios priežasties Foucault niekada nevartoja termino „ideologija" kalbėdamas apie mikrogalios mechanizmus. Šis ideologijos problematikos atsisakymas lemia fatališką Foucault teorijos silpnumą. Foucault nenuilsdamas kartoja, kad galia susikuria „iš apačios", kad ji nesklinda iš vienintelio aukščiausio taško: pats panašumas į Aukščiausią tašką (į Monarchą ar kitą Suverenumo įsikūnijimą) atsiranda kaip antrinis padarinys, kurį sukelia mikropraktikų daugybė ir sudėtingas jų sąveikos tinklas. Tačiau kai Foucault yra priverstas atskleisti konkretų galios pasirodymo mechanizmą, jis griebiasi labai įtartinos sudėtingumo retorikos, atkurdamas painų šalutinių ryšių, kairės ir dešinės, viršaus ir apačios tinklą... ir akivaizdžiai stengdamasis aiškinimą paskubomis užbaigti, nes juk negalima Galios pasiekti tokiu būdu – bedugnė, skirianti mikroprocedūras nuo Galios šmėklos lieka neperžengiama. Althusserio pranašumas prieš Foucault atrodo akivaizdus: Althusseris veikia visiškai priešinga kryptimi – iš pradžių jis apibrėžia šias mikroprocedūras kaip IVA dalį; kitaip tariant, jas laiko mechanizmais, kurie tam, kad būtų efektyvūs, kad „pagriebtų" individą, visada jau numato koncentruotą valstybės egzistavimą, perkėlimo *(transferential)* santykį nuo individo valstybės link arba –

vartojant Althusserio terminus – ideologinio didžiojo Kito link, kuris ir kuria interpeliaciją.

Šis Althusserio atliktas reikšmės perkėlimas nuo ideologijos"savyje" prie jos materialaus egzistavimo Ideologiniuose Valstybės Aparatuose savo vaisingumą įrodė iš naujo analizuojant fašizmą; šiuo požiūriu verta prisiminti Wolfgango Fritzo Haugo pateiktą Adorno kritiką. Adorno atsisako fašizmą laikyti ideologija tikslia šio žodžio prasme, t. y. „racionaliu egzistuojančios tvarkos įteisinimu". Vadinamoji „fašistinė ideologija" jau neturi racionalios konstrukcijos nuoseklumo, kuriam būtina konceptuali analizė ir ideologinis-kritinis paneigimas; kitaip tariant, ji nefunkcionuoja kaip „melas, neišvengiamai suvokiamas kaip tiesa" (tai tikros ideologijos atpažinimo ženklas). „Fašistinė ideologija" nėra vertinama rimtai net jos rėmėjų; jos statusas yra grynai instrumentinis ir visiškai priklauso nuo išorinės prievartos.[16] Tačiau atsakydamas Adorno, Haugas[17] triumfuodamas demonstruoja, kad ši kapituliacija prieš doktrinos pirmumą toli gražu nereiškia „ideologijos pabaigos", bet parodo pagrindžiantį pačios ideologijos gestą: kvietimą besąlygiškai subordinuotis bei „iracionaliai" pasiaukoti. Tai, kas liberalaus kriticizmo (klaidingai) traktuojama kaip fašizmo silpnybė, iš tiesų yra jos stiprumo apraiška: fašizmo horizonte pats racionalios argumentacijos, turinčios padaryti jo galią priimtiną, reikalavimas yra atmetamas iš anksto, nes toks reikalavimas laikomas tikros etinio pasiaukojimo dvasios liberalios degeneracijos požymiu – kaip teigia Haugas, vartydami Mussolini tekstus, negalime atsikratyti nemalonaus jausmo, kad Mussolini skaitė Althusserį! Tiesiog atmesdamas fašistinės „žmonių bendruomenės" [*Volksgemeinschaft*] sampratą ir laikydamas ją klaidinga vilione, pa-

slepiančia dominavimo ir išnaudojimo realybę, jis neatkreipė dėmesio į esminį faktą, jog *Volksgemeinschaft* samprata buvo materializuota ritualuose ir praktikose (ne tik masiniuose susibūrimuose ir paraduose, bet ir plataus masto kampanijose padėti badaujantiems, organizuotoje sportinėje ir kultūrinėje veikloje darbininkams ir t. t.), kurios performatyviai sukūrė *Volksgemeinschaft* efektą.[18]

3. Kitas mūsų rekonstrukcijos etapas nagrinėja, kaip ši eksternalizacija yra „apmąstoma savyje“: čia įvyksta ideologijos sąvokos skaidymasis, apsiribojimas ir pasklidimas. Ideologija jau nėra suvokiama kaip homogeniškas mechanizmas, garantuojantis socialinę reprodukciją, kaip visuomenės „cementas“: ji virsta Wittgensteino aprašyta silpnai susijusių ir heterogeniškų procedūrų „šeima“, kurios sfera griežtai lokalizuota. Iš to plaukia, jog vadinamosios Vyraujančios Ideologinės Tezės (VIT) kritika įgalina pademonstruoti, jog ideologija arba turi didžiulę įtaką, tačiau apribojama siauru socialiniu sluoksniu, arba jos vaidmuo socialinėje reprodukcijoje yra marginalus. Pavyzdžiui, kapitalizmo pradžioje protestantiška sunkaus darbo kaip savaiminio tikslo etika ribojosi kylančių kapitalistų sluoksniu, o darbininkai ir valstiečiai, kaip ir aukštesnės klasės, toliau pakluso kitiems, labiau tradiciniams etiniams požiūriams, taigi niekas negali protestantiškai etikai priskirti viso socialinio pastato „cemento“ vaidmens. Šiandien, esant vėlyvojo kapitalizmo stadijai, kai naujų masinių medijų ekspansija iš esmės leidžia ideologijai efektyviai įsismelkti į kiekvieną socialinio kūno porą, pačios ideologijos įtaka yra sumažėjusi: individai veikia ne remdamiesi savo tikėjimais ar ideologiniais įsitikinimais – kitaip tariant, didžioji sistemos dalis išvengia ideologijos rep-

rodukavimo santykiuose ir remiasi ekonomine prievarta, teisės ir valstybės reguliavimu ir t. t.[19]

Tačiau čia vėl viskas susijaukia, nes kai tik imamės atidžiau tyrinėti šiuos tariamai anapus ideologijos esančius mechanizmus, reguliuojančius socialinę reprodukciją, pasirodo, jog esame įklimpę į jau minėtą tamsią sritį, kur realybės neįmanoma atskirti nuo ideologijos. Tai, su kuo čia susiduriame, reiškia trečią neideologijos pa(si)vertimą ideologija: staiga suvokiame, jog ideologija „sau" įsiterpia į kiekvieno anapus ideologijos esančio fakto „Būtį-savyje". Pirma, ekonominės prievartos ir teisinio reguliavimo mechanizmai visada „materializuoja" tam tikrus teiginius ar tikėjimus, kurie yra iš esmės ideologiniai (pavyzdžiui, baudžiamoji teisė numato tikėjimą individo asmenine atsakomybe arba įsitikinimą, jog nusikaltimai yra socialinių aplinkybių rezultatas). Antra, sąmonės forma, kuri atitinka vėlyvojo kapitalizmo „postideologinę" visuomenę – ciniškas, „blaivus" požiūris, propaguojantis liberalų „nuomonių atvirumą" (kiekviena(s) yra laisva(s) tikėti tuo, kuo ji(s) nori; tai jo(s) privatus reikalas), nepaiso patetiškų ideologinių frazių ir remiasi tik utilitarinėmis ir/arba hedonistinėmis motyvacijomis – *stricto sensu* lieka ideologiniu požiūriu: ji numato tam tikras ideologines prielaidas (dėl santykio tarp „vertybių" ir „tikro gyvenimo", dėl asmeninės laisvės ir t. t.), kurios yra būtinos tam, kad būtų galima reprodukuoti egzistuojančius socialinius santykius.

Tačiau į akis krinta trečias ideologinių reiškinių kontinentas: tai nėra nei ideologija *kaip* eksplicitinė doktrina, apibrėžti įsitikinimai apie žmogaus, visuomenės ir pasaulio prigimtį, nei ideologijos materialioji egzistencija (institucijos, ritualai ir praktikos, įkūnijančios ideologiją), bet neapibrėžtas tinklas implicitinių, „tarsi spontaniškų" prielaidų ir požiūrių, kurie sudaro

neredukuojamą „neideologinių" (ekonominių, teisinių, politinių, seksualinių...) praktikų reprodukcijos momentą.[20] Čia verta prisiminti Marxo „prekinio fetišizmo" sampratą: ji žymi ne (buržuazinę) politinės ekonomijos teoriją, bet prielaidas, kurios apibrėžia „tikros" rinkos mainų ekonominės praktikos struktūrą – teoriškai kapitalistas atitinka utilitarinį nominalistą, tačiau savo veikloje (mainuose ir t. t.) jis remiasi „teologinėmis užgaidomis" ir veikia kaip spekuliatyvus idealistas...[21] Dėl šios priežasties tiesioginė nuoroda į anapus ideologijos veikiančią prievartą (pavyzdžiui, rinkos) yra ideologinė procedūra *par excellence*: rinka ir (masinė) medija yra dialektiškai susijusios;[22] gyvename „reginio visuomenėje" (Guy'us Debord'as), kurioje medija iš anksto struktūruoja mūsų realybės suvokimą ir daro realybę neatskiriamą nuo jos „estetizuoto" vaizdo.

Šmėkla ir antagonizmo tikrovė

Taigi, ar galutinė išvada yra ta, jog iš principo neįmanoma išsaugoti realybės, kurios nuoseklumo nesugriautų ideologiniai mechanizmai ir kuri nesuirtų tuo momentu, kai atimame iš jos ideologinį komponentą? Čia glūdi viena pagrindinių priežasčių, dėl kurių vertėtų laipsniškai atsisakyti ideologijos sąvokos: ši sąvoka tapo „per stipri", ji pradeda apimti viską, net ir visiškai neutralų, anapus ideologijos esantį pagrindą, turintis užtikrinti standartą, kurio atžvilgiu matuojamas ideologinis iškraipymas. Kitaip tariant, ar galutinė diskurso analizės išvada nėra ta, jog diskurso tvarka yra iš prigimties „ideologinė"?

Įsivaizduokime, jog kažkokiame politiniame susirinkime ar akademinėje konferencijoje norime paskelbti keletą gilių min-

čių apie sunkią benamių padėtį mūsų didmiesčiuose, nors neturime jokios nuovokos apie jų tikras problemas – kad išsaugotume orumą, galime sukurti „gelmės“ efektą atlikdami visiškai formalią inversiją: „Šiandien daug girdime ir skaitome apie benamių padėtį mūsų miestuose, apie jų negandas ir kančią. Tačiau galbūt ši kančia, tokia liūdna, kokia tik gali būti, yra ženklas dar gilesnės kančios – kad šiuolaikinis žmogus jau nebeturi savo būsto, kad jis tampa vis svetimesnis savo pasaulyje. Net jei pastatytume pakankamai naujų namų ir apgyvendintume visus šiuos žmones, tikroji kančia taptų dar didesnė. Benamiškumo esmę sudaro pačios esmės benamiškumas; jį sukuria tai, jog mūsų pasaulyje, išmuštame iš pusiausvyros karštligiško tuščių malonumų ieškojimo, nėra namų, nėra savo būsto, kuriame prisiglaustų esminė žmogaus dimensija.“

Ši formali matrica gali būti taikoma neribotam temų skaičiui – tarkime, nuotoliui ir artumui: „Šiandien medija gali pranešti apie įvykius iš tolimiausių Žemės kampų, net iš netoliese esančių planetų, priartinti juos sekundės tikslumu. Tačiau ar šis visur prasismelkiantis artumas neatitolina mūsų nuo autentiškos žmogiškosios egzistencijos dimensijos? Ar žmogaus esmė nėra labiau nutolusi nei bet kada?“ Arba dažnai pasikartojantis pavojaus motyvas: „Šiandien daug girdime ir skaitome apie tai, kokį pavojų žmonių rasei išlikti kelia ekologinės katastrofos galimybė (ozono sluoksnio išretėjimas, šiltnamio efektas ir t. t.). Tačiau tikrasis pavojus glūdi kitur: didžiausias pavojus tyko pačios žmogaus esmės. Kadangi gresiančios ekologinės katastrofos stengiamės išvengti vis naujais technologiniais sprendimais („aplinkos neteršiantys“ aerozoliai, neetiliuotas benzinas ir t. t.), taip iš esmės tik pilame alyvos į ugnį ir didiname pavojų dvasinei prigimčiai žmogaus, kurio negalima redukuoti į technologinį gyvulį.“

Visiškai formalus veiksmas, kuris visais šiais atvejais sukelia gelmės efektą, yra pati gryniausia ideologija, jos „elementari ląstelė“, kurios sąsają su Lacano Dominuojančio Signifikanto sąvoka nesunku pastebėti: „paprastų“ signifikantų grandinė nurodo tam tikrą pozityvų žinojimą apie benamiškumą, tuo tarpu Dominuojantis Signifikantas žymi tik „absoliučiai esminę dimensiją“, apie kurią neprivalome pasakyti nieko pozityvaus (dėl šios priežasties Lacanas Dominuojantį Signifikantą vadina „signifikantu be signifikato“). Ši formali matrica išskirtiniu būdu liudija ideologijai taikomos formalios diskurso analizės save naikinančią galią: šios analizės silpnumas glūdi jos stiprume, nes ji priversta įsprausti ideologiją į plyšį tarp „paprastos“ signifikantų grandinės ir besaikio Dominuojančio Signifikanto, kuris yra simbolinės tvarkos dalis.

Čia vėlgi reiktų stengtis išvengti paskutinių spąstų, kurie priverstų mus sugrįžti į ideologiją tuomet, kai tariamės nuo jos atsiriboję. Kitaip tariant, kai net patį siekį atskirti ideologiją ir esamą tikrovę demaskuojame kaip ideologinį, neišvengiamai peršasi išvada, jog vienintelė neideologinė pozicija yra atmesti pačią anapus ideologijos esančios realybės sąvoką ir pripažinti, jog visa, su kuo susiduriame, yra tik simbolinės fikcijos, daugybė diskursyvių plotmių, bet niekada nėra „realybė“ – *tačiau toks greitas, sklandus „postmodernistinis“ sprendimas yra ideologija par excellence.* Jis visiškai priklauso nuo mūsų atkaklaus siekio laikytis šios neįmanomos pozicijos: nors nėra aiškios ribos, skiriančios ideologiją nuo realybės, nors ideologija įsiterpia į viską, ką mes suvokiame kaip „realybę“, tačiau turime išlaikyti įtampą, palaikančią ideologijos *kritikos* egzistenciją. Galbūt, sekdami Kantu, šią aklavietę galėtume pavadinti „kritinio-ideologinio proto antinomija“: ideologija neapima vis-

ko; įmanoma numatyti vietą, kuri įgalintų mus išlaikyti distanciją ideologijos atžvilgiu, *tačiau ši vieta, iš kurios įmanoma atmesti ideologiją, privalo likti tuščia, jos negali užimti jokia pozityviai apibrėžta realybė* – vos tik pasiduodame šiam gundymui, sugrįžtame atgal į ideologiją.

Kaip galėtume apibrėžti šią tuščią vietą? Galbūt vertėtų pradėti nuo grėsmės, kuri persekioja visą mūsų loginę-naratyvinę ideologijos rekonstrukciją: atrodo, jog kiekvienoje pakopoje skirtingu laipsniu pasikartoja ta pati opozicija, ta pati *neišsprendžiama* alternatyva tarp Vidaus ir Išorės. Pirma, pati ideologija „savyje" yra įskilusi: viena vertus, ideologija atstovauja racionalios argumentacijos ir nuovokos iškraipymui, kuris atsiranda dėl „patologinių" išorinių galios, išnaudojimo ir kitų interesų spaudimo; kita vertus, ideologija glūdi pačioje minties, nepersmelktos jokių neperregimų galios strategijų, sampratoje, argumentacijoje, kuri nesiremia jokiomis neperregimomis retorinėmis priemonėmis... Antra, pats šis išoriškumas skyla į „vidinį išoriškumą" (simbolinę tvarką, t. y. decentruotus diskursyvius mechanizmus, generuojančius Reikšmę) ir „išorinį išoriškumą" (IVA ir socialiniai ritualai bei praktikos, materializuojantys ideologiją) – *išoriškumas, kurį ideologija klaidingai atpažįsta, yra paties „teksto" bei „anapus teksto esančios" socialinės realybės išoriškumas.* Galiausiai ši „anapus teksto esanti" socialinė realybė skyla į institucinę Išorę, kuri valdo ir reguliuoja individų gyvenimą „iš viršaus" (IVA), ir ideologiją, kuri nėra primetama IVA, bet randasi „spontaniškai", „iš apačios", iš užinstitucinės individų veiklos (prekinis fetišizmas) – galime šią opoziciją pavadinti Althusseris *versus* Lukácsas. Ši opozicija tarp IVA ir prekinio fetišizmo – tarp *materialumo, kuris visuomet jau priklauso ideologijai* (materialūs, veiksmingi aparatai,

suteikiantys kūną ideologijai), ir *ideologijos, kuri visuomet jau priklauso materialumui* (socialiniam produkavimo faktiškumui) – galiausiai yra opozicija tarp Valstybės ir Rinkos, tarp išorinės aukštesnės instancijos, organizuojančios visuomenę „iš viršaus", ir visuomenės „spontaniškos" saviorganizacijos.

Ši opozicija, kurios pirmą filosofinį pavyzdį pateikė Platonas ir Aristotelis, pasireiškia dviem ciniškos ideologijos būdais: tai „vartotojiškas", postprotestantiškasis vėlyvojo kapitalizmo cinizmas ir cinizmas, priklausantis vėlyvajam „tikram socializmui". Nors abiem atvejais sistema funkcionuoja tik jei subjektas išlaiko cinišką distanciją ir „nepriima rimtai" „oficialių" vertybių, skirtumas tarp jų yra aiškiai pastebimas: jis apverčia nuomonę, pagal kurią vėlyvasis kapitalizmas kaip (formaliai) „laisva" visuomenė remiasi argumentuotu įtikinėjimu ir laisvu sutikimu, kuriuo galima „manipuliuoti" ir jį suklastoti; tuo tarpu socializmas remiasi šiurkščia „totalitarine" prievarta. Atrodytų, jog vėlyvajame kapitalizme „žodžiai nieko nereiškia", niekam neįpareigoja: jie laipsniškai praranda savo performatyvią galią; viskas, kas pasakoma, ištirpsta bendrame abejingume; karalius nuogas ir medija tai nenuilsdama skelbia, tačiau niekas tuo nesidomi – žmonės elgiasi taip, lyg karalius nebūtų nuogas...

Priešingai, pagrindinis vėlyvojo „tikro socializmo" bruožas buvo beveik paranojinis *tikėjimas Žodžio galia* – valstybė ir valdančioji partija nervingai ir su panika reaguodavo į mažiausią viešą kritiką, lyg silpnos kritinės užuominos miglotame eilėraštyje, išspausdintame mažo tiražo literatūros žurnale, arba esė akademiniame filosofiniame žurnale turėtų galios išsprogdinti visą socialistinę sistemą. Tarp kitko, šis bruožas „tikrą socializmą" daro beveik patrauklų mūsų retrospektyviam nostal-

giškam žvilgsniui, nes jis liudija jame išlikusį Švietimo palikimą (tikėjimą racionalios argumentacijos socialiniu veiksmingumu). Matyt, būtent dėl to ir buvo įmanoma sunaikinti „tikrą socializmą“ pasitelkus taikius pilietinės visuomenės judėjimus, veikiančius Žodžio lygmeniu – tikėjimas Žodžio galia buvo sistemos Achilo kulnas.[23]

Visų šių pakartojimų matricą veikiausiai sudaro priešpriešа tarp ideologijos kaip „spontaniškos“ patirties pasaulio [*vécu*],* iš kurio gniaužtų galime išsilaisvinti tik mokslinės refleksijos pastangomis, ir ideologijos kaip radikaliai nespontaniškos mašinos, iškraipančios mūsų gyvenimo patirties autentiškumą iš išorės. Kitaip tariant, visuomet turime turėti galvoje, kad Marxui pirminė ikiklasinės visuomenės mitologinė sąmonė, iš kurios išaugo vėlesnės ideologijos (nors tai neabejotinai tinka vokiečių klasicizmo paveldui, Marxas įžvelgė šios pirminės socialinės sąmonės paradigmą graikų mitologijoje), *dar nėra tikroji ideologija,* nors (ar veikiau būtent dėl to) ji tuoj pat tampa *vécu,* net jei tai akivaizdžiai „iliuziška“ ir „neteisinga“ (tai apima gamtos galių sudievinimą ir t. t.); tikroji ideologija pasirodo tik su darbo pasidalijimu ir klasių išsiskyrimu, kai „neteisingos“ idėjos netenka savo „tiesioginio“ pobūdžio ir yra „apdorojamos“ intelektualų, kad pateisintų egzistuojančius dominavimo santykius – trumpai tariant, tik tuomet, kai pasidalijimas į poną ir vergą yra suporuojamas su darbo padalijimu į intelektinį ir fizinį. Dėl šios konkrečios priežasties Marxas atsisakė prekinį fetišizmą apibrėžti kaip ideologiją: jam ideologija visada reiškė valstybę ir, kaip pasakė Engelsas, pati valstybė yra pirmoji ideologinė jėga. Althusseris laikosi aiškiai priešingos pozicijos ir ideo-

* *vécu* (pranc.) – tai, kas kyla iš patirties. *(Vert. past.)*

logiją suvokia kaip tiesiogiai patiriamą santykį su pasauliu – suprasta būtent taip, ji yra amžina; kaip po savikritinio posūkio jis pasiūlo IVA sampratą, taip vėl sugrįžta prie Marxo: ideologija neišauga iš „paties gyvenimo“, ji pradeda egzistuoti tik tuomet, kai visuomenė imama reguliuoti valstybės. (Tiksliau, Althusserio teorinės pažiūros paradoksalios tuo, jog jis sujungė dvi linijas: ideologija kaip tiesiogiai patiriamas santykis su pasauliu visuomet jau yra reguliuojama Valstybės ir jos Ideologinių Aparatų išoriškumo.)

Ši įtampa tarp „spontaniškumo“ ir organizuoto sankcijos įvedimo įdiegia tam tikrą reflektyvią distanciją į pačią ideologijos sampratos šerdį: ideologija visuomet pagal apibrėžimą yra „ideologijos ideologija“. Pakanka prisiminti tikro socializmo dezintegraciją: socializmas buvo suvokiamas kaip „ideologinės“ priespaudos ir indoktrinacijos taisyklė, tuo tarpu perėjimas į demokratiją ir kapitalizmą buvo patiriamas kaip išsilaisvinimas iš ideologijos prievartos – tačiau ar pati ši „išsilaisvinimo“ patirtis, kurios metu politinės partijos ir rinkos ekonomika buvo suvokiamos kaip „neideologinės“, kaip „natūrali dalykų padėtis“, nėra ideologija *par excellence*?[24] Mūsų manymu, šis bruožas yra ***universalus:*** nėra ideologijos, kuri nesiektų savęs įtvirtinti atsiribodama nuo kitos „grynos ideologijos“. Individas, pajungtas ideologijai, niekada negali sau pasakyti: „Aš priklausau ideologijai“, jam visada reikalingas ***kitas*** nuomonių korpusas tam, kad galėtų apsibrėžti savo „tikrą“ poziciją.

Pirmą tokį pavyzdį pateikia ne kas kitas, o Platonas: filosofinis *episteme versus* paini minios nuomonė *(doxa)*. O Marxas? Nors atrodytų, jog jis pakliūva į šiuos spąstus (ar visa *Vokiečių ideologija* nėra paremta opozicija tarp ideologinės chimeros ir „tikro gyvenimo“ tyrimo?), viskas komplikuojasi jo brandžioje

politinės ekonomijos kritikoje. Kitaip tariant, kodėl Marxas pasirenka būtent *fetišizmo* terminą tam, kad įvardytų prekių pasaulio „teologinę užgaidą"? Čia reikia turėti galvoje, jog „fetišizmas" yra *religinis* terminas, žymintis (ankstesnę) „klaidingą" stabmeldystę, priešpriešinamą (dabartiniam) tikrajam tikėjimui: žydams fetišas yra Aukso Veršis; gryno dvasingumo šalininkams fetišizmas reiškia „primityvius" prietarus, vaiduoklių ir kitų šmėkliškų pasirodymų baimę ir t. t. Marxas nori pasakyti, jog prekių pasaulis sukuria būtiną fetišistinį papildymą „oficialiam" dvasingumui: visai gali būti, jog mūsų visuomenės „oficiali" ideologija yra krikščioniškasis dvasingumas, bet jos tikrasis pagrindas yra Aukso Veršio stabmeldystė – pinigai.

Trumpai tariant, Marxas nori pasakyti, jog nėra dvasios be dvasios vaiduoklių, nėra „gryno" dvasingumo be nepadorios „sudvasintos materijos" šmėklos.[25] Pirmasis, įgyvendinęs šį perėjimą „nuo dvasios prie vaiduoklių" ir pateikęs gryno dvasinio idealizmo, jo negyvo „negatyvaus" nihilizmo kritiką, buvo F. W. J. Schellingas, svarbiausias ir neteisingai užmirštas vokiečių idealizmo filosofas. Dialoge *Klara* (1810) jis įspraudė pleištą į paprastą papildantį veidrodinio atspindėjimo santykį tarp idealaus ir tikro elementų, kartu sudarančių Organizmo gyvybinę visumą, atkreipdamas dėmesį į „kyšantį" dvigubą perteklių. Viena vertus, egzistuoja *dvasinis kūniškumo elementas:* pačioje materijoje esti nematerialus, bet fizinis elementas, subtilus kūnas, santykinai nepriklausomas nuo laiko ir vietos, sudarantis materialų mūsų laisvos valios pagrindą (gyvūnų magnetizmas ir t. t.); kita vertus, egzistuoja *kūniškas dvasingumo elementas:* tai dvasios materializavimasis tam tikroje pseudomedžiagoje, bekūniuose vaiduokliuose (šmėklos, gyvi mirusieji). Darosi aišku, kaip šie abu pertekliai perteikia prekinio feti-

šizmo ir IVA logiką: prekinis fetišizmas siejasi su nemalonia prekės-kūno „spiritualizacija“, o IVA materializuoja dvasinį, bekūnį ideologijos didįjį Kitą.

Jacques'as Derrida savo neseniai pasirodžiusioje knygoje apie Marxą žaidžia „šmėklos“ sąvoka, kad parodytų šį nepagaunamą pseudomaterialumą, kuris apverčia klasikinę ontologinę priešpriešą tarp realybės ir iliuzijos ir t. t.[26] Tikriausiai būtent čia turime ieškoti vienintelio išsigelbėjimo nuo ideologijos, ikiideologinio branduolio, formalios matricos, kurioje įrašomi įvairūs ideologiniai dariniai: tai įsitikinimas, jog realybė negali egzistuoti be šmėklos, jog realybės ratas užsidaro tik nemalonaus šmėkliškojo papildymo dėka. Taigi kodėl realybė neegzistuoja be šmėklos? Lacanas tiksliai atsako į šį klausimą: realybė (tai, ką suvokiame kaip realybę) nėra „daiktas savyje“, ji visuomet jau yra simbolizuota, konstituota, struktūruota simbolinių mechanizmų – problemiška yra tai, jog simbolizacija galiausiai visuomet nepavyksta, jai niekada nepasiseka visiškai „padengti“ tikrovę, ji visuomet numato tam tikrą nenustatytą, neapmokėtą simbolinę skolą. *Ši tikrovė (ta realybės dalis, kuri lieka nesimbolizuota) sugrįžta šmėkliškų vaiduoklių pavidalu.* Galiausiai „šmėklos“ nereikėtų painioti su „simboline fikcija“, su tuo, jog pati realybė turi fikcijos struktūrą, ir būtent taip ji yra simboliškai (arba, kaip teigia kai kurie sociologai, „socialiai“) sukonstruota; šmėklos ir (simbolinės) fikcijos sampratos yra tarpusavyje priklausomos pačiu savo nesuderinamumu (jos yra „komplementarios“ kvantinės mechanikos apibrėžta prasme). Paprastai tariant, realybė niekada nėra tiesiog „ji pati“, ji save atskleidžia per neišbaigtą ir nenusisekusią simbolizaciją, todėl šmėkliški vaiduokliai pasirodo būtent tame plyšyje, kuris visiems laikams atskiria realybę nuo tikrovės ir kurios atžvilgiu

realybė išlaiko (simbolinės) fikcijos pobūdį: šmėkla suteikia kūną tam, kas pabėga nuo (simboliškai struktūruotos) realybės.[27]

Taigi ikiideologinį ideologijos branduolį sudaro *šmėkliški vaiduokliai, užpildantys tikrovės tuštumą.* Visuose bandymuose aiškiai atskirti „tikrą" realybę nuo iliuzijos (arba iliuziją paaiškinti realybe) nesugebėta atsižvelgti būtent į tai: jei „realybė" (tai, ką suvokiame kaip realybę) ruošiasi pasirodyti, kažkas turi būti iš jos atimta – kitaip tariant, „realybė", kaip ir tiesa, pagal apibrėžimą niekada nėra „visa". *Šmėkla slepia ne realybę, bet tai, kas joje yra „pirmapradiškai represuota", tam tikrą nereprezentuojamą X, kurio „represavimu" grindžiama pati realybė.* Gali pasirodyti, jog pametėme kelią spekuliatyviame drumstame vandenyje, neturinčiame nieko bendra su konkrečiomis socialinėmis kovomis – tačiau ar tokios „realybės" žymiausias pavyzdys nėra marksistinė *klasių kovos* sąvoka? Nuoseklus šios sąvokos apmąstymas verčia pripažinti, jog „realybėje" klasių kovos nėra: „klasių kova" reiškia patį antagonizmą, neleidžiantį objektyviai (socialinei) realybei konstituotis kaip savyje apribotai visumai.[28]

Tiesa, pagal marksistinę tradiciją klasių kova yra „vienijantis" visuomenės principas; tačiau tai nereiškia, jog ši sąvoka yra aukščiausia garantija, įgalinanti suvokti visuomenę kaip racionalią visumą („galutinė kiekvieno socialinio fenomeno prasmė yra determinuota jo padėties klasių kovoje"): didžiausias „klasių kovos" sampratos paradoksas yra tas, jog visuomenė yra „surišama" paties antagonizmo, plyšio, kuris niekuomet neleis jai sudaryti harmoningos, skaidrios, racionalios Visumos – kliūties, sunaikinančios bet kurį racionalų apibendrinimą. Nors „klasių kova" niekur nepasirodo kaip pozityvus esinys, tačiau ji funkcionuoja per *savo nesatį* kaip refe-

rencijos taškas, įgalinantis apibrėžti bet kurį socialinį fenomeną – ne susiejant jį su klasių kova kaip galutine reikšme („transcendentaliniu signifikantu“), bet suvokiant jį kaip dar vieną (kitą) bandymą užmaskuoti ir „užlopyti“ klasinio antagonizmo plyšį, sunaikinti jo žymes. Čia susiduriame su struktūriniu-dialektiniu paradoksu, ***kai pasekmė egzistuoja tik tam, kad sunaikintų savo egzistencijos priežastis,*** kai pasekmė tam tikru būdu priešinasi savo priežasčiai.

Kitaip tariant, klasių kova yra „tikra“ griežta lakaniška prasme: tai kliuvinys, kliūtis, sukelianti vis naujas simbolizacijas, kuriomis siekiama ją integruoti ir pasisavinti (pavyzdžiui, korporatistinis siekis klasių kovą paversti ar perkelti į organišką „socialinio kūno narių“ sąrangą), tačiau kuri drauge pasmerkia šiuos siekius visiškai nesėkmei. Klasių kova yra ne kas kita kaip pavadinimas nesuvokiamos ribos, kuri negali būti objektyvuota, apibrėžta socialinėje visumoje, nes būtent ši riba neleidžia suvokti visuomenės kaip uždaros visumos. Arba – apibrėžiant dar kitaip – „klasių kova“ reiškia tašką, kurio atžvilgiu „nėra metakalbos“: kadangi kiekviena pozicija socialinėje visumoje yra pertekliškai determinuota *(overdetermined)* klasių kovos, nėra jokios neutralios vietos, kuri išvengtų klasių kovos dinamikos ir iš kurios klasių kovą galima būtų apibrėžti kaip priklausančią socialinei visumai.

Šis paradoksalus klasių kovos statusas gali būti apibrėžiamas pasitelkiant svarbią Hegelio perskyrą tarp Substancijos ir Subjekto. Substancijos lygmenyje klasių kova yra sąlyginė „objektyvaus“ socialinio proceso atžvilgiu; ji funkcionuoja kaip antrinė nuoroda į tam tikrus gilesnius nesutarimus, kuriuos reguliuoja pozityvūs mechanizmai, nepriklausantys nuo klasių kovos („klasių kova prasideda tuomet, kai produkavimo santykiai ne-

atitinka produkuojančių jėgų išsivystymo“).[29] Prie Subjekto lygmens pereiname tuomet, kai suvokiame, kad klasių kova nepasirodo staiga pabaigoje kaip objektyvaus proceso pasekmė, bet visuomet jau veikia pačioje objektyvaus proceso šerdyje (kapitalistas tobulina produkavimo priemones, kad sumažintų santykinę ir absoliučią darbo jėgos vertę; pati darbo jėgos vertė nėra duota objektyviai, bet yra sąlygojama klasių kovos, ir t. t.). Trumpai tariant, neįmanoma izoliuoti jokių „objektyvių“ socialinių procesų ar mechanizmų, kurių slapčiausia logika nebūtų susijusi su „subjektyvia“ klasių kovos dinamika; arba – kitaip tariant – *pati „taika“, kovos nesatis jau yra kovos forma,* kurios nors pusės (laikina) pergalė kovoje. Kadangi pati klasių kovos neregimybė („klasių taika“) jau yra klasių kovos pasekmė, – t. y. vienoje kovojančiųjų pusėje įsivyravusios hegemonijos pasekmė, – esame verčiami palyginti klasių kovos statusą su Hitchcocko McGuffinu*: „Kas yra klasių kova? – Antagonistinis procesas, sukuriantis klases ir apibrėžiantis jų santykį. – Tačiau mūsų visuomenėje nėra kovos tarp klasių! Taigi matote, kaip ji funkcionuoja!“[30]

Ši klasių kovos *kaip* antagonizmo samprata leidžia palyginti antagonizmo tikrovę ir komplementarų priešingybių poliariškumą: galbūt antagonizmo redukcija į poliariškumą yra viena paprasčiausių ideologijos operacijų. Pakanka prisiminti įprastą *New Age* veikimo būdą, kuris numato tam tikrą natūralią kosminių priešpriešų pusiausvyrą (protas – emocijos, aktyvus –

* McGuffinas yra Hitchcocko sukurta sąvoka, žyminti siužeto elementą, kuris turi patraukti filmo žiūrovo dėmesį ir/arba rutulioti siužetą. Nors McGuffinas organizuoja pasakojimą, tačiau pats neturi jokio ryšio su pasakojama istorija. *(Vert. past.)*

pasyvus, intelektas – intuicija, *yin* – *yang,* ir t. t.) ir suvokia mūsų amžių kaip tokį, kuris per daug akcentuoja vieną iš dviejų polių, „vyrišką" aktyvumo ir proto „principą" – suprantama, jog pakeisti padėtį galima tik atkuriant pusiausvyrą tarp dviejų principų...

„Progresyvi" tradicija taip pat liudija daugybę pastangų suvokti (seksualinį, klasinį) antagonizmą kaip dviejų priešingų pozityvių esinių koegzistenciją: pradedant tam tikros rūšies „dogmatiniu" marksizmu, kuris sugretina „jų" buržuazinį mokslą ir „mūsų" buržuazinį mokslą, baigiant tam tikros rūšies feminizmu, kuris sugretina vyrišką ir moterišką diskursą arba „rašymą". Toli gražu nebūdami „per daug kraštutiniai", šie bandymai, priešingai, yra nepakankamai kraštutiniai: jie mano, kad jų sakymo pozicija yra trečias neutralus mediumas, kuriame abu poliai koegzistuoja; vadinasi, jie pasitraukia pripažindami, jog nėra jokio sąlyčio taško, jokio neutralaus pagrindo, kuris būtų bendras abiem antagonistinėms seksualinėms ar klasinėms pozicijoms.[31] Jei kalbame apie mokslą, tai mokslas, žinoma, nėra neutralus objektyvus žinojimas, nepaveiktas klasių kovos ir prieinamas visoms klasėms, tačiau būtent dėl šios priežasties jis yra *vienas;* nėra dviejų mokslų ir klasių kova būtent ir yra kova dėl šio mokslo, dėl to, kas jį pasisavins. Tas pat atsitinka ir su „diskursu": nėra dviejų diskursų, „vyriško" ir „moteriško"; yra *vienas* diskursas, iš vidaus draskomas seksualinio antagonizmo – t. y. sukuriantis teritoriją, kurioje vyksta kova dėl hegemonijos.

Čia mus domina klausimas, kuris gali būti suformuluotas kaip sąvokos „ir" statuso problema. Althusseris vartoja „ir" kaip tikslią teorinę kategoriją: kai jo veikalų pavadinimuose pasirodo „ir", šis mažas žodelis, be jokios abejonės, liudija apie konf-

rontaciją tarp bendros ideologinės sąvokos (tiksliau, neutralios, dviprasmiškos sąvokos, svyruojančios tarp ideologinio aktualumo ir mokslinio potencialo) ir jos patikslinimo, nurodančio, kaip turėtume šią sąvoką konkretizuoti, kad ji imtų funkcionuoti kaip neideologinė, tiksli teorinė sąvoka. Taip „ir" *suskaldo* dviprasmišką pirminę vienybę, įdiegdama į ją skirtumą tarp ideologijos ir mokslo.

Pakanka prisiminti du pavyzdžius. „Ideologija *ir* Ideologiniai Valstybės Aparatai": IVA nurodo konkretų tinklą, kurį sudaro materialios ideologinio pastato egzistencijos sąlygos – tai, ko ideologija pati neatpažįsta funkcionuodama „normaliai". „Kontradikcija *ir* perteklinė determinacija *(Overdetermination)*": tiek, kiek perteklinės determinacijos sąvoka reiškia neišsprendžiamą sudėtingą visumą *kaip* kontradikcijos egzistencijos būdą, ji įgalina atmesti idealistinę–teleologinę naštą, kuri paprastai prislegia kontradikcijos sąvoką (teleologinė būtinybė, kuri iš anksto garantuoja, jog kontradikcija bus „įveikta" aukštesniu lygmeniu).[32] Galbūt pirmas tokio „ir" pavyzdys yra garsi Marxo frazė „laivė, lygybė *ir Benthamas*" iš *Kapitalo:* papildymas „Benthamas" atstovauja socialinėms aplinkybėms, suteikiančioms konkretų turinį patetiškoms frazėms apie laisvę ir lygybę – prekiniai mainai, rinkos derybos, utilitarinis egotizmas... Argi ne homologišką jungtį aptinkame Heideggerio *Būtyje ir laike?* „Būtis" reiškia pamatinę filosofijos temą, kuri yra abstrakčiai universali, tuo tarpu „laikas" nurodo konkretų būties supratimo horizontą.

Taigi „ir" yra *tautologinis:* tą patį turinį jis sujungia dviem modalumais – iš pradžių pateikiamas jo ideologinis akivaizdumas, vėliau anapus ideologijos esančios egzistencijos sąlygos. Dėl šios priežasties čia nereikalinga jokia trečia sąvoka, kuri

žymėtų patį mediumą, kuriame susitiktų du terminai, susieti jungtuko „ir“: šis trečias terminas iš tiesų jau yra antrasis terminas, kuris nurodo ideologinio universalumo konkrečios egzistencijos tinklą („mediumą“). Kitaip nei šis dialektinis-materialistinis „ir“, idealistinis-ideologinis „ir“ funkcionuoja būtent kaip trečias terminas, kaip elementų poliariškumo ar pliuralumo bendras mediumas. Čia ir glūdi plyšys, visiems laikams išskiriantis Freudą ir Jungą, kai palyginamos jų atitinkamos libido sąvokos: Jungas suvokia libido kaip tam tikrą neutralią energiją, o konkrečias raiškos formas (seksualinis, kūrybinis, destruktyvus libido) laiko skirtingomis jos „metamorfozėmis“, tuo tarpu Freudas tvirtina, kad libido savo konkrečia egzistencija yra neredukuojamai *seksualinis* – visos kitos libido formos yra „ seksualinio turinio „ideologinio“ neatpažinimo formos. Argi tas pats veiksmas negali būti pakartotas kalbant apie „vyrą *ir* moterį“? Ideologija verčia suvokti „žmoniją“ kaip neutralų mediumą, kuriame „vyras“ ir „moteris“ yra išskirti kaip vienas kitą papildantys poliai – priešingai šiam ideologiniam akivaizdumui galime pažymėti, jog „moteris“ nurodo konkrečios egzistencijos aspektą, o „vyras“ – tuščią ir dviprasmišką universalumą. Paradoksą (giliai hėgeliškos prigimties) sukuria tai, jog „moteris“ – kitaip tariant, specifinio skirtumo momentas, – funkcionuoja kaip visa apimantis pagrindas, kuris paaiškina vyro universalumo atsiradimą.

Ši socialinio antagonizmo (klasių kovos) interpretacija, kuria remiantis ji yra Tikrovė, o ne objektyvi socialinė realybė ar jos dalis, leidžia pasipriešinti nuvalkiotai argumentacijai, pagal kurią esą reikia atsikratyti ideologijos sąvokos, nes gestas, atskiriantis „gryną ideologiją“ nuo „realybės“, implikuoja epistemologiškai nepagrįstą „Dievo žvilgsnį“, t. y. parodo objekty-

vią realybę tokią, kokia ji „iš tikrųjų yra". Klausimas, ar „klasių kovos" terminas yra tinkamas žymėti šiandien vyraujančias antagonizmo formas, yra antrinis, jis liečia konkrečią socialinę analizę; svarbiausia, jog pats socialinės realybės kūrimas įtraukia antagonizmo „pirminį represavimą", taigi svarbiausia ideologijos kritikos atrama – anapus ideologijos esantis referencijos taškas, įgalinantis atmesti tiesioginės patirties turinį kaip „ideologinį" – yra ne „realybė", bet „represuota" antagonizmo tikrovė.

Norėdami paaiškinti šią nesuprantamą antagonizmo *kaip* tikrovės logiką, prisiminkime analogiją tarp Claude'o Lévi-Strausso struktūrinės analizės ir Einsteino reliatyvumo teorijos. Einsteinui paprastai priskiriamas erdvės reliatyvizavimas stebėtojo požiūrio atžvilgiu – t. y. absoliučios erdvės ir laiko sampratos panaikinimas. Tačiau reliatyvumo teorija turi savyje savo absoliučią konstantą: erdvės–laiko intervalas tarp dviejų įvykių yra niekada nekintantis absoliutas. Erdvės–laiko intervalas yra apibrėžiamas kaip įžambinė stačiakampio trikampio, kurio kraštinės sudaro laiko ir erdvės nuotolį tarp abiejų įvykių. Vienas stebėtojas gali judėti taip, kad jo požiūriu tarp abiejų įvykių sukuriamas vienoks laikas ir nuotolis; kitas gali judėti taip, kad jo matavimo prietaisai parodys kitokį nuotolį ir laiką tarp abiejų įvykių, tačiau erdvės–laiko intervalas tarp jų iš esmės nesikeičia. Būtent *ši* konstanta ir yra lakaniška Tikrovė, kuri „išlieka nepakitusi visuose galimuose (stebėjimo) pasauliuose". Homologišką konstantą matome ir Lévi-Strausso įsidėmėtinoje pirmykščio Pietų Amerikos kaimo pastatų erdvinio išdėstymo (knygoje *Struktūrinė antropologija*) analizėje.

Gyventojai yra padalyti į du pogrupius; kai paprašome individą nupiešti bendrą jo arba jos kaimo planą (erdvinį namelių

išdėstymą) ant popieriaus ar smėlio, gauname du pakankamai skirtingus atsakymus, priklausančius nuo to, kuriam pogrupiui jis arba ji priklauso: pirmojo pogrupio narys (vadinkime jį „konservatyviu-korporatistiniu“) suvokia kaimo bendrą planą kaip žiedinį – tai namų žiedas, daugiau ar mažiau simetriškai išsidėstęs aplink centrinę šventyklą; tuo tarpu antrojo („revoliucinio-antagonistinio“) pogrupio narys suvokia savo kaimą kaip du atskirus namų spiečius, atskirtus nematoma riba... Kur čia slypi homologija su Einsteinu? Lévi-Strausso pagrindinė mintis yra ta, jog šis pavyzdys jokiu būdu neturėtų mūsų nuvilioti į kultūrinį reliatyvizmą, pagal kurį socialinės erdvės suvokimas priklauso nuo stebėtojo grupinės priklausomybės: pats skilimas į du „reliatyvius“ suvokimus implikuoja paslėptą nuorodą į konstantą – ne objektyvų, „tikrą“ pastatų išdėstymą, bet trauminį branduolį, fundamentalų antagonizmą, kurio kaimo gyventojai negali simbolizuoti, paaiškinti, „internalizuoti“ ir su juo susigrumti: socialinių santykių pusiausvyros praradimas trukdo bendruomenei nusistovėti kaip harmoningai visumai. Skirtingi pagrindinio plano suvokimo būdai reiškia du nuolatos vienas kitą pašalinančius bandymus susidoroti su šiuo trauminiu antagonizmu, užgydyti žaizdą remiantis subalansuota simboline sistema. (Vargu ar reikia pridurti, jog lygiai taip pat yra ir su seksualiniu skirtumu: „vyriškumas“ ir „moteriškumas“ yra lyg skirtingos namų konfigūracijos Lévi-Strausso aprašytame kaime...)

Bendra nuovoka mums sako, jog lengva atitaisyti subjektyvaus suvokimo šališkumą ir įrodyti „kaip yra iš tikrųjų“: pasamdome sraigtasparnį ir nufotografuojame kaimą tiesiai iš viršaus... Taip gautume neiškraipytą realybės vaizdą, tačiau visiškai išleistume iš akių socialinio antagonizmo tikrovę, nesimbolizuo-

jamą trauminį branduolį, kuris reiškiasi pačiais realybės iškraipymais, įsivaizduojamais „tikro" namų išdėstymo pakeitimais. Būtent tai Lacanas turi galvoje, kai teigia, jog ***iškraipymas ir/arba apsimetimas turi atskleidžiančios galios:*** tai, kas pasirodo per tikslios realybės reprezentacijos iškraipymus, yra tikrovė – t. y. trauma, aplink kurią struktūruojama socialinė realybė. Kitaip tariant, jei visi kaimo gyventojai būtų nupiešę tą patį tikslų bendrą planą, susidurtume su neantagonistine, harmoninga bendruomene. Tačiau jei prisimintume fundamentalų paradoksą, kurį sukuria prekinio fetišizmo samprata, galėtume eiti toliau ir įsivaizduoti, tarkim, du skirtingus „tikrus" kaimus, kurie savo būstų išdėstymu realizuoja vieną iš dviejų įsivaizduojamų bendrų planų, kuriuos atkūrė Lévi-Straussas: šiuo atveju pati socialinės realybės struktūra materializuoja bandymą susidoroti su antagonizmo tikrove. Pati „realybė" tiek, kiek ji reguliuojama simbolinės fikcijos, paslepia antagonizmo tikrovę – ir būtent ši tikrovė, išplėšta iš simbolinės fikcijos, sugrįžta šmėkliškų vaiduoklių pavidalais.

Interpretacija, kurioje teigiama, jog šmėkliškumas yra tai, kas užpildo nereprezentuojamą antagonizmo bedugnę, nesimbolizuojamą tikrovę, taip pat įgalina atsiriboti nuo Derrida, kuriam šmėkliškumas, Kito vaiduoklis sukuria absoliutų etikos horizontą. Derrida manymu, metafizinis siekis ontologizuoti šmėkliškumą grindžiamas tuo, jog mintis bijo pati savęs, savo pačios steigiančio gesto; ji atsitraukia nuo dvasios, iškviestos šiuo judesiu. Apie tai ir kalbama *in nuce* jo pateiktoje Marxo ir marksizmo istorijos interpretacijoje: pirminį Marxo impulsą sudarė mesianistinis Teisingumo *kaip* šmėkliškos Kitybės pažadas, kuris žada, kad bus *(avenir),* tuoj ateis, bet niekada – kas bus, niekada netampa paprastu būsimuoju laiku *(futur);* „tota-

litarinį" marksizmo posūkį, kurio kraštutine išraiška buvo stalinizmas, lėmė šmėklos ontologizavimas, šmėkliško Pažado pavertimas pozityviu ontologiniu Projektu... Tačiau čia Lacanas žengia dar vieną žingsnį: ***pati šmėkla jau liudija atsitraukimą, atsisakymą*** – ko?

> Daugelis žmonių išsigąsta pajutę laisvę lygiai taip, kaip ir susidūrę su stebuklais, su kažkuo, kas nepaaiškinama, ypač su dvasių pasauliu.[33]

Šis Schellingo teiginys gali būti interpretuojamas dvejopai priklausomai nuo to, kaip suprantame palyginimą – kokiu būtent atžvilgiu laisvė yra šmėkla? Mūsų – lakaniška – prielaida yra ta, jog „laisvė" nurodo momentą, kai „pakankamo proto principas" yra suspenduojamas, momentą, kai *veiksmas* nutraukia simbolinės realybės „didžiąją būties grandinę", kuriai visi priklausome; vadinasi, nepakanka pasakyti, kad bijome šmėklos – pati šmėkla jau pasirodo iš išgąsčio, dėl to, kad bandome išsigelbėti nuo kažko, kas gąsdina dar labiau: laisvės. Kai susiduriame su laisvės stebuklu, esama dviejų būdų į jį reaguoti:

- ARBA laisvę „ontologizuojame", suvokdami ją kaip žemišką „aukštesnio" realybės lygmens pasirodymą, kaip stebuklingą, nepaaiškinamą įsibrovimą, kai į mūsų pasaulį įsiveržia kitas, antjuslinis pasaulis, kuris atkakliai egzistuoja Anapus, tačiau prieinamas mums, paprastiems mirtingiesiems, tik neaiškios chimeros pavidalu;
- ARBA suvokiame šį Anapus esantį pasaulį, šį mūsų žemiškojo pasaulio dubliavimą kitu *(Geisterwelt)* kaip pastangą sukilninti laisvės veiksmą, susidoroti su jo traumuojančiu poveikiu – šmėkla yra laisvės bedugnės, tuštumos, įgyjančios tarsi būties formą, pozityvinimas.

Čia ir glūdi plyšys, skiriantis Lacaną nuo Derrida: mes nesame nuo pat pradžių įsipareigoję šmėklai, nors ir kokį pavidalą ji įgytų.[34] Laisvės ***kaip*** tikrovės veiksmas ne tik peržengia to, ką suvokiame kaip „realybę“, ribas, jis panaikina mūsų pirminį įsiskolinimą šmėkliškam Kitam. Tačiau čia Lacanas stoja Marxo pusėn ir oponuoja Derrida: šiuo veiksmu mes „leidžiame mirusiems palaidoti mirusiuosius“, kaip pasakė Marxas knygoje „Louiso Bonaparte'o briumero aštuonioliktoji“.

Ideologijos problematika, pats jos neapibrėžtas statusas, kurį patvirtina jo „postmodernios“ ydos, mus vėl sugrąžino prie Marxo, prie svarbiausio socialinio antagonizmo („klasių kovos“) klausimo. Tačiau, kaip matėme, šis „sugrįžimas prie Marxo“ numato radikalų perkėlimą *(displacement)* Marxo teorijos statinyje: pačioje istorinio materializmo šerdyje atsiranda plyšys – t. y. ideologijos problematika atvėrė iš esmės neužbaigtą, „nevisuminį“ istorinio materializmo pobūdį, – kažkas turi būti pašalinta, atmesta tam, kad socialinė realybė galėtų save konstituoti. Tiems, kuriems ši mūsų išvada pasirodys per daug pritempta, spekuliatyvi, nesusijusi su konkrečiais marksistinės ideologijos teorijos socialiniais interesais, geriausią atsakymą galėtų pateikti paskutinė Étienne'o Balibaro knyga, kurioje jis priėjo prie tokių pačių išvadų konkrečiai analizuodamas Marxo ideologijos sampratos ydas ir marksizmo istoriją:

> Ideologijos teorijos idėja buvo tik *būdas idealiai užbaigti istorinį materializmą,* „užpildyti tuštumą" to, kaip jis reprezentuoja socialinę visumą, ir taip idealiai konstituoti istorinį materializmą tarsi savotiškai užbaigtą aiškinimo sistemą, bent jau „iš principo".[35]

Balibaras taip pat apibrėžia tos tuštumos, kurią turi užpildyti ideologijos teorija, vietą: tai socialinis antagonizmas („klasių kova") kaip vidinė riba, kuri išraižo visuomenę ir trukdo jai konstituotis kaip pozityviam, užbaigtam, uždaram dariniui. Būtent šioje vietoje ir turi įsiterpti psichoanalizė (Balibaras kažkaip paslaptingai prisimena pasąmonės sąvoką[36]) – žinoma, ne sena Freudo ir Marxo maniera, kaip elementas, turintis užpildyti istorinio materializmo tuštumą ir taip įgalinti jį *užbaigti,* bet, priešingai, nelyginant teorija, leidžianti konceptualizuoti šią istorinio materializmo tuštumą kaip neredukuojamą, nes ji yra esminė:

> „Marksistinė ideologijos teorija" yra simptomas to nuolatinio diskomforto, kurį marksizmas išlaiko per kritinį klasių kovos pažinimą. ...*Ideologijos sąvoka* nurodo ne kokį nors objektą, bet neapibendrinamą (arba nereprezentuojamą tam tikros duotos specifinės tvarkos) istorinio proceso sudėtingumą; ...istorinis materializmas yra neužbaigtas ir nepabaigiamas iš principo ne tik laiko dimensijoje (nes jis postuluoja santykinį determinuojančių priežasčių pasekmių nenuspėjamumą), bet ir jo teorinėje „topografijoje", nes jis reikalauja klasių kovą apibrėžti sąvokomis, turinčiomis skirtingą materialumą (tokiomis kaip pasąmonė).[37]

Ar gali psichoanalizė efektyviai imtis šio vaidmens, suteikiančio marksistinei ideologijos teorijai trūkstamą paramą (arba, tiksliau, paaiškinti marksistinėje teorijoje glūdinčią stoką, kuri išryškėja kalbant apie ideologijos teorijos aklavietes)? Paprastai psichoanalizei priekaištaujama dėl to, kad vos tik ji įsiveržia į socialinę ir/arba politinę sritį, ji galiausiai visuomet sukuria tam tikrą „bandos" teorijos versiją, su gąsdinančiu–myli-

mu, vedančiu tą bandą, valdančiu subjektus per „organišką“ libidinį perkėlimo ryšį, versiją bendruomenės, kurią įsteigia tam tikras pirminis nusikaltimas ir suvienija bendra kaltė.[38]

Pirmas atsakymas į šį priekaištą yra akivaizdus: ar būtent ne šis teorinis kompleksas – santykis tarp masių ir jų Vado – buvo balta dėmė marksizmo istorijoje, tai, ką marksizmas manė negalįs konceptualizuoti, „simbolizuoti“, tai, kas „paslėpta“, tačiau nuolatos sugrįžta tikrovėje vadinamojo stalinistinio „asmenybės kulto“ pavidalu? Teorinis, kaip ir praktinis, šios autoritarinio populizmo-organicizmo, nuolatos gresiančio progresyviems politiniams projektams, problemos sprendimas šiandien įsivaizduojamas tik pasitelkus psichoanalizės teoriją. Tačiau tai jokiu būdu nereiškia, jog psichoanalizė turi apriboti savo akiratį negatyviais gestais, apibrėžiančiais „regresyvių“ pirmųjų totalitarinių bendruomenių libidinę ekonomiją: būtinas ir priešingas judesys, kai psichoanalizė apibrėžia simbolinę ekonomiją, parodančią, kaip – bent kartkartėmis – mes gebame suardyti ydingą ratą, lemiantį „totalitarinį“ uždarumą. Pavyzdžiui, kai Claude'as Lefortas apibrėžė „demokratijos išradimo“ sąvoką, jis tai darė nurodydamas į Lacano Simbolinės plotmės ir Tikrovės sąvokas: „demokratijos išradimą“ sudaro įtvirtinimas grynai simbolinės, tuščios Galios vietos, kurios joks „tikras“ subjektas negali užimti.[39] Reikia turėti galvoje, kad psichoanalizės subjektas nėra pirmykštis potraukių subjektas, bet – kaip daug kartų nurodė Lacanas – modernus, dekartiškasis mokslo subjektas. Esama esminio skirtumo tarp le Bono ir Freudo „minios“ sampratų: Freudui „minia“ nėra pirmykštis, archaiškas esinys, evoliucijos pradžia, bet „dirbtinis“ patologinis darinys, kurio genezė turi būti atskleista – „archainis“ „minios“ pobūdis yra iliuzija, kurią turi išsklaidyti teorinė analizė.

Galbūt čia būtų verta pasitelkti palyginimą su Freudo sapnų teorija. Freudas pažymi, jog sapne mes susiduriame su kietu tikrovės branduoliu būtent „sapno sapne" pavidalu – kitaip tariant, kai atstumas, skiriantis nuo realybės, yra sudvigubintas. Panašiai aptinkame vidinę socialinės realybės ribą, kuri turėtų būti paslėpta, kad atitinkamas realybės laukas galėtų pasirodyti būtent ideologijos problematikos pavidalais kaip „superstruktūra", kažkas, kas pasirodo esąs grynas epifenomenas, „tikro" socialinio gyvenimo veidrodinis atspindys. Čia susiduriame su paradoksalia topologija, kurioje paviršius („gryna ideologija") yra tiesiogiai susiejamas su kažkuo – pakeičia, atstoja kažką – kas yra „giliau nei pati gelmė", kas yra tikresnis, nei pati realybė.



[1] Žr.: Étienne Balibar, „Racism as Universalism", *Masses, Classes, Ideas,* New York: Routledge, 1994, p. 198–199.

[2] Renata Salecl, *The Spoils of Freedom,* London: Routledge, 1994, p. 13.

[3] Žr.: Jeffrey Masson, *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory,* New York, Farrar, Straus and Giroux, 1984.

[4] Jacqueline Rose, „Where Does the Misery Come From?", Richardo Feldsteino ir Judith'os Roof sudarytoje knygoje *Feminism and Psychoanalysis,* Ithaca, NY, London: Cornell University Press, 1989, p. 25–39.

[5] Pats Rose'os straipsnio pavadinimas – „Where Does the Misery Come From?" – nurodo, kad viena iš ideologijos funkcijų yra būtent paaiškinti „Blogio kilmę", „objektyvuoti", eksternalizuoti jos priežastį ir tokiu būdu atsikratyti atsakomybės.

[6] Dėl šios priežasties „epochiniai išankstinio supratimo horizontai" (didžioji hermeneutikos tema) negali būti laikomi ideologija.

[7] Glaustą šios dvigubos traumos teorinių pasekmių aprašymą rasite Theodoro W. Adorno straipsnyje „Messages in a Bottle", Žižeko sudarytoje knygoje *Mapping Ideology,* London: Verso, 1994, 1 skyrius. Apie tai, kaip Adorno tapatybės minties kritika numato poststruktūralistinį „dekonstrukcionizmą",

žr. Peter Dews, „Adorno, Post-Structuralism and the Critique of Identity", ibid., 2 skyrius.

[8] Knygoje *La philosophie de Marx* (Paris: La Découverte 1993) Étienne'as Balibaras atkreipė dėmesį į visiško ideologijos sąvokos išnykimo Marxo tekstuose po 1850 metų paslaptį. Knygoje *Vokiečių ideologija* (visur esanti) ideologijos sąvoka yra suvokiama kaip chimera, kuri papildo socialinį produkavimą ir reprodukavimą – ją pagrindžia konceptuali opozicija tarp „aktualaus gyvenimo proceso" ir jo iškraipytos refleksijos ideologų galvose. Tačiau viskas komplikuojasi, kai Marxas įsitraukia į „politinės ekonomijos kritiką": čia jis aptinka, jog tariamas „prekinis fetišizmas" yra ne „iliuzija", kuri „atspindi" tikrovę, bet nemaloni chimera, glūdinti kiekvieno aktualaus socialinio produkavimo proceso šerdyje.

Toks pats paslaptingas užtemimas gali būti aptiktas daugelio postmarksistinių autorių tekstuose: Ernesto Laclau, pavyzdžiui, po to, kai ideologijos sąvoka visiškai nuvertėjo jo knygoje *Politics and Ideology* (London: Verso, 1977), jos galutinai atsisakė knygoje *Hegemony and Socialist Strategy* (kartu su Chantal Mouffe, London: Verso, 1985).

[9] Tam, kad išvengtume fatališko nesusipratimo, turime pabrėžti, jog eiliškumo tvarka neturi būti laikoma hierarchine pažanga, ankstesnių fazių „įveikimu" ar „panaikinimu". Pavyzdžiui, kai tyrinėjame ideologiją per tariamus Ideologinius Valstybės Aparatus, tai jokiu būdu nerodo argumentacijos lygmens susidėvėjimo ir netinkamumo. Šiandien, kai oficialioji ideologija yra vis abejingesnė savo pačios nuoseklumui, jai būdingų ir ją sudarančių nenuoseklumų analizė yra nepaprastai svarbi, jei tikimės atskleisti tikrą jos funkcionavimo būdą.

[10] Habermaso pozicijos pavyzdinį išdėstymą žr.: Seyla Benhabib, „The Critique of Instrumental Reason", Žižeko sudarytoje knygoje *Mapping Ideology,* 3 skyrius.

[11] Žr.: Oswald Ducrot, *Le dire et le dit,* Paris: Éditions de Minuit, 1986.

[12] Žr.: Michel Pêcheux, „The Mechanism of Ideological (Mis)recognition" Žižeko sudarytoje knygoje *Mapping Ideology,* 6 skyrius. Reikia turėti galvoje, kad svarbiausias ideologinių akivaizdumų kritikos šaltinis diskurso analizėje yra Jacques'o Lacano tekstas „The Mirror-phase as Formative of the Function of the I" (ibid., 4 skyrius), kuris apibrėžė atpažinimo [*reconnaissance*] sąvoką kaip klaidingą atpažinimą [*méconnaissance*].

[13] Žr.: Laclau, *Politics and Ideology.*
[14] Žr.: Louis Althusser, „Ideology and Ideological State Apparatuses“, ibid., 5 skyrius.
[15] Čia glūdi sąsaja tarp ritualo, kuris priklauso Ideologiniams Valstybės Aparatams, ir interpeliacijos akto: kai aš tikiu, kad atsiklaupiau dėl to, jog aš tikiu, aš simultaniškai „atpažįstu“, jog tai mane kviečia Dievas-Kitas, liepiantis man atsiklaupti... Šiuo klausimu išsamiai kalbėjo Isolde Charim savo pasisakyme „Dressur und Verneinung“ seminare *Der Althusser-Effect,* Vienna, kovo 17–20, 1994 metais.
[16] Žr.: Theodor W. Adorno, „Beitrag zur Ideologienlehre“, *Gesammelte Schriften: Ideologie,* Frankfurt: Suhrkamp, 1972.
[17] Žr.: Wolfgang Fritz Haug, „Annäherung an die faschistische Modalität des Ideologischen“, *Faschismus und Ideologie* 1, Argument – Sonderband 60, Berlin: Argument Verlag, 1980.
[18] Diskurso analizė ir Althusserio ideologijos rekonceptualizavimas atvėrė naują požiūrį feministinėse studijose. Tokį požiūrį reprezentuoja Michèle Barrett postmarksistinio diskurso analizė (žr.: „Ideology, Politics, Hegemony: From Gramsci to Laclau and Mouffe“, ibid., 10 skyrius) ir Richardo Rorty pragmatinis dekonstrukcionizmas (žr.: „Feminism, Ideology and Deconstruction: A Pragmatist View“, ibid., 11 skyrius).
[19] Žr.: Nicholas Abercrombie, Stephen Hill ir Bryan Turner, „Determinacy and Indeterminacy in the Theory of Ideology“; kritinį atsakymą žr.: Göran Therborn ,“The New Questions of Subjectivity“, ibid., 7 ir 8 skyriai. Bendrą ideologijos sąvokos istorinio vystymosi, kuris ir privedė prie šio išsklidimo, apžvalgą žr.: Terry Eagleton, „Ideology and its Vicissitudes in Western Marxism“, ibid., 9 skyrius.
[20] Šios „implicitinės“ ideologijos analizę žr.: Pierre Bourdieu ir Terry Eagleton, „Doxa and Common Life“, ibid., 12 skyrius.
[21] Apie ideologijos, struktūruojančios (socialinę) realybę, sampratą žr.: Slavoj Žižek, „How Did Marx Invented the Symptom?“, ibid., 14 skyrius.
[22] Žr.: Fredric Jameson, „Postmodernism and the Market“, ibid., 13 skyrius.
[23] Cinizmas kaip postmodernus požiūris puikiai atskleistas vienu svarbiausių Roberto Altmano filmo *Našvilis (Nashville)* bruožu: paslaptingu jo dainų statusu. Žinoma, Altmanas mėgaujasi kritine distancija *country* muzikos atžvilgiu, kuri įkūnija eilinio amerikiečio ideologijos kvailumą (*bêtise*); tačiau

labai apsirinka tas, kas filme atliekamas dainas suvokia kaip pajuokiantį „tikros“ *country* muzikos pamėgdžiojimą – šias dainas reikia suprasti visiškai „rimtai“, reikia tiesiog jomis džiaugtis. Galbūt didžiausia postmodernizmo paslaptis ir yra šių dviejų nesuderinamų požiūrių koegzistencija, klaidingai interpretuojama kairiosios kritikos, rašomos jaunų intelektualų, kurie nors teoriškai suvokia kapitalistinę *Kulturindustrie* mašineriją, nerūpestingai mėgaujasi roko industrijos produktais.

[24] Pažymėtinas Kieslowski'o atvejis: jo filmai, nufilmuoti liūdnoje, slegiančioje vėlyvojo socializmo atmosferoje *(Dekalogas),* patyrė negirdėtą (tiek „oficialios“, tiek „disidentų“) ideologijos kritiką; o būtent tuo momentu, kai jis paliko Lenkiją dėl Prancūzijos „laisvės“, jo filmuose matome didžiulį ideologijos įsiveržimą (atkreipkite dėmesį į *New Age* obskurantizmą filme *Dvigubas Veronikos gyvenimas* (*La double vie de Véronique*)).

[25] Teisės srityje opozicija tarp *Geist* (dvasios) ir nepadoraus dvasių pasaulio (*Geisterwelt*) pasirodo kaip priešprieša tarp eksplicitinio viešo rašytinio Įstatymo ir jo superego atvirkščiosios pusės – pluošto nerašytų – neįsisąmonintų taisyklių, garantuojančių bendruomenės susitelkimą. (Apie šią opoziciją žr.: Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment,* London: Verso, 1994, 3 skyrius.) Pakanka prisiminti paslaptingai nepadorią studentų brolijų instituciją Amerikos studentų miesteliuose, šias pusiau nelegalias bendruomenes su jų slaptomis iniciacijos taisyklėmis, kur sekso, išgėrinėjimo ir kiti malonumai visiškai dera su valdžios dvasia; arba Anglijos uždaros vidurinės mokyklos paveikslą Lindsay Andersono filme *Jei (If):* ...baimę, kurią vyresnieji studentai kėlė jaunesniems, priverstiems laikytis žeminančių galios ir seksualinio piktnaudžiavimo ritualų. Profesoriai gali vaidinti gerus, humoro jausmą turinčius liberalus, kurie linksmina studentus pasakodami juokelius, įvažiuodami į auditoriją dviračiu ir t. t., nes tikroji galia slypi kitur – tai vyresnieji studentai, kurių poelgiai liudija neatskiriamą Tvarkos ir Transgresijos, seksualinio malonumo ir „represyvaus“ galios demonstravimo sumišimą. Kitaip tariant, čia susiduriame su transgresija, kuri reikalinga tam, kad palaikytų Tvarką ir leistų mėgautis uždraustu seksualumu, kuris tiesiogiai grindžia „represiją“.

[26] Žr.: Jacques Derrida, *Spectres de Marx,* Paris: Galilée, 1993.

[27] Šis tarpas, skiriantis tikrovę nuo realybės, atveria erdvę *performatyvui,* kuris priešpriešinamas konstatyvui. Vadinasi, be šio tikrovės pertekliaus

realybės atžvilgiu, kuris pasirodo šmėklos pavidalu, simbolizacija vargiai galėtų ką nors pažymėti, nurodyti kokį nors pozityvų realybės turinį. Savo radikaliausiu lygmeniu performatyvas yra pastanga užkerėti tikrovę, sukilninti šmėklą, kuri yra Kitas: „šmėkla" iš tiesų yra Kitas kaip toks, kitas subjektas jo(s) laisvės bedugnėje. Lacano klasikinis pavyzdys – sakydamas: „Tu esi mano žmona!", tokiu būdu įpareigoju ir pavergiu Kitą; aš siekiu pagauti jos gelmę simbolinio įsipareigojimo spąstais.

[28] Ši antagonizmo samprata ateina, žinoma, iš Laclau ir Mouffe knygos *Hegemony and Socialist Strategy.*

[29] Tai, kas išleidžiama iš akių kalbant apie socialinę klasę kaip pozityvų esinį, kuris įtraukiamas į kovą tik retkarčiais, yra tikrai dialektinis paradoksas, sukuriamas santykio tarp universalumo ir paskirumo: nors visa istorija lig šiol yra klasių kovos istorija (kaip skelbia Marxas veikalo *Komunistų partijos manifestas* 1 skyriaus pradžioje), egzistuoja (tiesiog norisi rašyti ek-sistuoja) *stricto sensu* tik viena klasė – tai buržuazija, kapitalistų klasė. Iki kapitalizmo dar nebuvo „klasių-sau" ar „klasių kaip tokių"; jos ne egzistavo, bet „atkakliai laikėsi" („*insisted*"), kaip grindžiantis struktūrinis principas, kuris reiškėsi apgaulingais valstybių, kastų pavidalais, organiško socialinio pastato, visuomenės „bendro kūno" momentais, tuo tarpu proletariatas *stricto sensu* jau nėra klasė, veikiau tai klasė, sutampanti su savo priešingybe, neklase – istorinė tendencija neigti klasinį atskyrimą įrašyta jau pačioje klasės pozicijoje.

[30] Už šį palyginimą su Hichcocku esu dėkingas Isolde'ai Charim ir Robertui Pfalleriui.

[31] Seksualinio skirtumo atveju teologinis šios trečios aseksualios pozicijos pavadinimas yra „angelas"; dėl šios priežasties klausimas apie *angelų lytį* yra labai svarbus materialistinei analizei.

[32] Šį požiūrį išplėtojo Robertas Pfalleris savo pasisakyme „Zum Althusserianishen Nominalismus" seminare *Der Althusser-Effect.*

[33] F. W. J. Schelling, „Clara", knygoje *Sämtliche Werke*, Stuttgart: Cotta, 1856–1861, p. 39.

[34] Arba galime nurodyti mūsų pozicijos skirtingumą nuo Derrida kitaip: ar pats Derrida, kalbėdamas apie šmėklą, neįsivelia į kerų logiką? Derrida teigia, jog didžiausias „blogio šaltinis" yra tai, jog šmėkla ontologizuojama, jog jos neapibrėžtas statusas redukuojamas (nurodant realybės/iliuzijos porą) į „gryną regimybę", priešpriešinamą (idealiai ar realiai) visavertei egzistencijai. Visos

Derrida pastangos skirtos užtikrinti, kad šmėkla ir liktų šmėkla, kad būtų sustabdytas jos ontologizavimas – tačiau ar pati Derrida teorija nėra kerai, siekiantys išsaugoti šmėklą pereinamoje gyvo mirusiojo erdvėje? Ar tai jo neverčia pakartoti klasikinį metafizinį paradoksą, kai negalimybė ir draudimas sutampa, kurį jis pats artikuliavo kalbėdamas apie papildymą (papildymas *negali* suteršti Pradžios grynumo, būtent dėl to turime *su juo kovoti*): šmėkla *negali* būti ontologizuota, dėl to šis ontologizavimas *neturi* įvykti, reikia su juo kovoti...

[35] Étienne Balibar, „Politics and Truth: The Vacillation of Ideology, II", *Masses, Classes, Ideas,* p. 173.

[36] Kadangi jai tenka toks svarbus vaidmuo, pasąmonės sąvoką reiktų suvokti griežtai froidiška prasme, kaip tai, kas „transindividualu" – kitaip tariant, anapus ideologinės „individualios" ir „kolektyvinės" pasąmonės perskyros: subjekto pasąmonė visuomet grindžiama perkėlimo (*transferential*) santykiu su Kitu; ji visuomet „išoriška" subjekto monadinės egzistencijos atžvilgiu.

[37] Balibar, „Politics and Truth", p. 173–174.

[38] Paprastai greitai priduriama, jog tokia kaltės bendruomenės, kuriai vadovauja gąsdinantis-mylimas tėviškas Vadas, struktūra yra reprodukuojama visose psichoanalitikų organizacijose, nuo Tarptautinės psichoanalitikų asociacijos iki Lacano *école freudienne.*

[39] Žr.: Claude Lefort, *Democracy and Political Theory,* Oxford: Polity Press, 1988.

Versta iš: Slavoj Žižek, The Spectre of Ideology, *Mapping Ideology,* ed. Slavoj Žižek, London, New York: Verso, 1994, p. 1–33.

II. Etika anapus gėrio

3. KANTAS UŽ (AR PRIEŠ) SADE'Ą

Teiginys „Kantas *yra* Sade'as" reiškia moderniosios etikos „begalinį sprendinį", dedantį lygybės ženklą tarp dviejų radikalių priešybių: kitaip tariant, teigiama, jog kilnus, nesuinteresuotas etinis požiūris tam tikru atžvilgiu yra identiškas arba sutampa su nežabotu piktnaudžiavimu malonumą teikiančia prievarta. Daug kas – galbūt viskas – čia atsiduria pavojuje: ar esama sąsajos tarp Kanto formalistinės etikos ir šaltakraujės Auschwitzo žudymo mašinos? Ar koncentracijos stovyklos ir žudymas kaip neutralus veiksmas yra apšviesto Proto autonomijos reikalavimo vidinė pasekmė? Ar esama pagrįstos giminystės tarp Sade'o ir fašistų kankinimų, kaip tai nurodo Pasolini filmas *Salo, arba 120 Sodomos dienų (120 Days),* perkeliantis Sade'ą į tamsias Mussolini Salo respublikos dienas?

Sąsaja tarp Sade'o ir Kanto pirmą kartą buvo aptarta Adorno ir Horkheimerio (A/H) *Švietimo dialektikos* (pagrįstai) garsiame antrajame ekskurse („Juliette, arba Švietimas ir moralė"): A/H iš esmės teigia, kad „Markizo de Sade'o veikalai parodo „Protą, nesivadovaujantį jokia institucija", kitaip tariant, buržuazinį subjektą, kuris išsivadavo iš nebrandumo būklės".[1] Po penkiolikos metų Jacques'as Lacanas (nežinodamas A/H versijos) taip pat suformulavo nuostatą, kad Sade'as yra Kanto tiesa: iš pradžių seminare *Psichoanalizės etika* (1958–1959),[2] o vėliau straipsnyje „Kantas su Sade'u", publikuotame 1963 metais.[3]

I

Pirmasis į akis krintantis skirtumas tarp A/H knygos ir Lacano straipsnio „Kantas su Sade'u" yra tas, kad, A/H manymu, Kanto praktinė filosofija yra sentimentalus/moralistinis kompromisas, reiškiantis atsitraukimą nuo radikalių Kanto kriticizmo pasekmių, tuo tarpu Lacanui „Kantas su Sade'u" reiškia pačios Kanto etinės filosofijos, jo „praktinio proto kritikos" tiesą. Trumpai tariant, A/H laikosi įprastinės jaunųjų hėgelininkų nuomonės, kurią kandžiausiai suformulavo Heinrichas Heine – esą Kanto *Praktinio proto kritika* įgyvendinanti atsitraukimą nuo unikalaus antimetafizinio, visa griaunančio *Grynojo proto kritikos* smūgio: moralės filosofijoje Kantas daro kompromisą, užjausdamas paprastus žmones (tokius kaip jo ištikimas tarnas Lampe, nuolankiai laikantis skėtį šeimininkui, kai lyja), suteikdamas jiems būtinas iliuzijas (moralinius „postulatus"), įgalinančius gyventi patenkinamą kasdienį gyvenimą.[4] A/H požiūriu šis skilimas būdingas buržuazinei visuomenei, kur „šalti" objektyvūs rinkos santykiai ir utilitarinė instrumentinės manipuliacijos logika yra papildomos patetiška morale ir sentimentalia filantropija. Taip buržuazinė ideologija kasdienėje, „normalioje" veikloje atsiriboja nuo savo pasekmių – A/H požiūriu didžiausias buržuazijos *poètes maudits* arba tokių mąstytojų kaip Sade'as ar Nietzsche nuopelnas yra tas, kad jie nulupa šį moralistinį cukraus apvalkalą ir visiškai susitaiko su kapitalistiniu instrumentiniu požiūriu. Taigi, trumpai tariant, A/H manymu, Sade'o pozicija parodo tikrąsias modernaus subjektyvumo etines implikacijas (arba, dar radikaliau, viso Švietimo proceso nuo pat jo ankstyvųjų mitinių ištakų), suformuluotas logiškai, išlaisvintas iš sentimentalių cukraus apvalkalų.

Taigi Kantas sustoja pusiaukelėje: subjekto autonomijos naudai jis panaikina etikos priklausomybę nuo Proto, neapeidamas etinio Proto, taip pat nuo bet kokio „heteronominio“ turinio (kaip tradicinė, ikimodernioji etika, besiremianti substancine, pozityvia Aukščiausiojo Gėrio samprata), tačiau vis tiek nori išsaugoti etinės pareigos sampratą. Jis pats tyliai sutinka su tuo, kad negali pagrįsti Gėrio pirmumo prieš Blogį, užuojautos prieš žiaurumą, etc., remdamasis vidine formalia paties Proto struktūra, kai jis yra priverstas teigti, kad Sąžinės Kvietimas, reikalaujantis atlikti Pareigą, yra paprastas „Proto faktas“, kažkas, ką randame savyje, neapdorotas iracionalus faktas. Sadistiško iškrypėlio siekis paversti seksualinį partnerį grynu objektu, priemone savo neribotam malonumui slapta kyla iš Kanto etinio paliepimo elgtis su kitais žmonėmis pagarbiai, pripažinti jiems bent minimumą orumo.

A/H susieja Sade’ą su sena orgijų/karnavalų tradicija, kuri apverčia įprastinę tvarką: tai momentas, kai hierarchinės taisyklės suspenduojamos ir „viskas leidžiama“. Šis pirmapradis *jouissance*, kurį atkuria sakralinės orgijos, yra, žinoma, retroaktyvi žmonių susvetimėjimo būklės projekcija. Čia svarbu tai, jog Sade’as praneša apie momentą, kai su buržuazinio Švietimo atsiradimu pats malonumas praranda sakralinį/transgresyvų pobūdį ir yra redukuojamas į racionalizuotą instrumentinę veiklą. Kitaip tariant, A/H manymu, Sade’o didybę sukuria tai, kad, net ir teigdamas žemiškuosius malonumus, jis ne tik neatmeta metafizinio moralizmo, bet visiškai suvokia kainą, kurią reikia už juos sumokėti: tai radikalus (seksualinės) veiklos, turinčios teikti malonumą, intelektualizavimas/instrumentalizavimas/ reglamentavimas. Čia aptinkame mintį, kurią vėliau Marcuse pakrikštijo „represyvine desublimacija“: kai visi sublima-

cijos, kultūrinės seksualinės veiklos transformacijos barjerai yra pašalinti, lieka ne laukinis, brutalus, aistringas, pasitenkinimą teikiantis gyvuliškas seksas, bet, priešingai, visiškai reglamentuota, intelektualizuota veikla, kuri gali būti palyginta su gerai suplanuotomis sporto rungtynėmis. Sade'o herojus nėra brutalus gyvuliškas žvėris, bet išblyškęs, šaltakraujis intelektualas, daug labiau atitolęs nuo tikrųjų kūniškųjų malonumų nei pernelyg drovus, uždaras mylimasis, proto žmogus, pasmerktas *amor intellectualis diaboli* – jam (jai) malonumą suteikia ne pats seksualumas, bet veikla, kuria racionali civilizacija pralenkiama naudojantis jos pačios priemonėmis, apmąstant (ir įgyvendinant) iki galo jos logikos pasekmes. Taigi Sade'o herojus, toli gražu nebūdamas būtybė, valdoma žemiškos aistros, yra iš esmės *apatiškas,* redukuojantis seksualumą į mechanišką, planingą veiksmą, neturintį jokių spontaniško malonumo ar sentimentalumo liekanų. Sade'as herojiškai atsižvelgia į tai, jog grynas kūniškas juslinis malonumas ir dvasinė meilė yra ne tiesiog priešingi vienas kitam, bet dialektiškai tarpusavyje susiję: esama kažko giliai „dvasiško", vaiduokliško, kilnaus iš tiesų aistringame jusliniame geidulyje, ir *vice versa* (kaip mus moko mistinė patirtis), taigi absoliutus seksualumo „desublimavimas" reiškia visišką jo intelektualizavimą, kai intensyvi patetiška kūniška patirtis paverčiama šaltu, apatišku mechaniniu pratimu.

Čia vėl, kaip pažymi A/H, Sade'as paradoksaliai prisideda prie Kanto: argi Kantas taip pat neniekina tariamo moralumo, besiremiančio sentimentalia užuojauta ar bet kuriuo kitu patologiniu pojūčiu, teikiančiu pasitenkinimą? Argi jis taip pat nepropaguoja kaip vienintelės tinkamos etinės nuostatos apatijos, pareigos, atliekamos vien iš pareigos? Išvesdami visas etines pasekmes iš formalizuoto instrumentinio Proto – t. y.

pabrėždami jo etinį neutralumą ir apatiją, nurodydami kaip, jei pasikliaujama tik Protu, neįmanoma pagrįsti net paties elementariausio draudimo žudyti – Sade'o veikalai, kaip teigia A/H, neturėtų būti paniekinti lyg mūsų civilizacijos mirtinos ligos išraiška: priešingai, tokių rašytojų kaip Sade'as darbuose „pati liga tampa sveikimo simptomu";[5] kitaip tariant, jo bebaimis užuojautos ir kitų filantropinių vertybių melagingumo parodymas negatyviai atveria erdvę visuomenei, kuriai jau nereikės tokios ideologinės kaukės, maskuojančios jos pačios brutalų tikroviškumą.

II

Taigi kokia yra Lacano pozicija A/H pateiktos „Kanto su Sade'u" versijos (t. y. kad Sade'as išreiškia Kanto etikos tiesą) atžvilgiu? Lacanas taip pat mano, jog Sade'as nuosekliai išskleidė vidinį Kanto filosofinės revoliucijos potencialą, tačiau Lacanas kiek kitaip pakreipia šią mintį – jo manymu, Sade'as nuoširdžiai eksternalizavo Sąžinės Balsą (kuris Kanto filosofijoje patvirtina visišką subjekto etinę autonomiją, t. y. jis yra prisiimtas/primestas paties subjekto), perkeldamas jį į Vykdytoją, kuris terorizuoja/kankina auką...[6] Pirmoji į galvą ateinanti mintis, žinoma, yra ši: kam tiek triukšmo? Šiandien, mūsų postidealistinėje Freudo eroje, nejaugi kiekvienas nežino, ką reiškia „Kantas su Sade'u": Kanto etinio rigorizmo tiesa reiškia Įstatymo sadizmą; kitaip tariant, Kanto Įstatymas yra superego institucija, kuri sadistiškai džiaugiasi, kad subjektas pateko į aklavietę, jog jis nesugeba suvokti savo negailestingų reikalavimų, kaip tas pagarsėjęs mokytojas, kankinantis mokinius neįmanomo-

mis užduotimis ir slapta besimėgaujantis jų jausmais? Lacano pozicija yra visiškai priešinga šiai pirmajai asociacijai: ne Kantas yra slaptas sadistas; tai Sade'as yra slaptas kantistas. Kitaip tariant, nereikia pamiršti, jog Lacanui visuomet rūpi Kantas, o ne Sade'as: jį domina Kanto etinės revoliucijos galutinės pasekmės ir neįsisąmonintos prielaidos. Kitaip tariant, Lacanas nesiekia patvirtinti įprastinio „redukcionistinio" teiginio, kad kiekvienas etinis veiksmas, kad ir koks jis būtų grynas ir nesuinteresuotas, visuomet grindžiamas tam tikra „patologine" paskata (paties veikėjo ilgalaikiais interesais, jo aplinkos susižavėjimu, netgi „negatyviu" pasitenkinimu, kurį suteikia kančia ir atsižadėjimas, kurių dažnai reikalauja etiniai veiksmai); Lacaną veikiau domina paradoksalus apvertimas, dėl kurio pats geismas (t. y. veikimas paklūstant geismui, o ne jo atsisakant) negali būti ilgiau grindžiamas jokiais „patologiniais" interesais ar motyvacijomis ir, vadinasi, atitinka Kanto etinio veiksmo kriterijus, taigi „paklusti geismui" sutampa su „atlikti pareigą". Pakanka prisiminti garsų Kanto pavyzdį iš *Praktinio proto kritikos:*

> Tarkime, jog kas nors apie savo polinkį į geidulingumą teigia, jog jis jo visiškai negali įveikti, jei tik jam pasitaiko meilės objektas ir tam palankios aplinkybės; bet jei priešais namą, kuriame jam pasitaiko tokia proga, būtų pastatytos kartuvės, kad, patenkinęs geidulį, jis tuoj pat būtų pakartas, argi jis ir tada neįveiktų savo polinkio? Nereikia ilgai spėlioti, ką jis atsakytų.[7]

Lacanas teigia priešingai, kad mes neabejotinai *privalome* spėlioti, ką jis atsakytų: kas, jei sutiktume subjektą (kaip tai nuolatos atsitinka psichoanalizėje), kuris gali visiškai mėgautis aistros naktimi tik tuomet, kai jam *gresia* tam tikros rūšies „kar-

tuvės“ – kitaip tariant, tik tuomet, jei jis pažeidžia tam tikrą draudimą? Mario Monicelli filmas *Casanova'70* (1965), kuriame vaidina Virna Lisi ir Marcello Mastroianni, kalba būtent apie tai: herojus gali išsaugoti seksualinę potenciją tik tuomet, jei „tai“ susiję tam tikru pavojumi. Filmo pabaigoje, kai filmo herojus beveik ryžtasi vesti savo mylimąją, jis nori sulaužyti bent jau ikivedybinių seksualinių santykių draudimą, permiegodamas su ja naktį *iki* vestuvių. Tačiau jo nuotaka nežiniomis sugadina net šį minimalų malonumą, paprašiusi iš kunigo specialaus leidimo tą naktį jiems miegoti kartu, taigi šis veiksmas netenka transgresijos aštrumo. Ką jam dabar daryti? Paskutiniame filmo kadre matome jį kabarojantis ant siauro aukšto pastato balkono, imantis sunkios užduoties patekti į merginos miegamąjį pačiu pavojingiausiu būdu, desperatiškai siekiant susieti seksualinį pasitenkinimą su mirtinu pavojumi... Taigi Lacanas nori pasakyti, kad jei pasitenkinimą suteikianti seksualinė aistra numato pačių elementariausių „egoistinių“ interesų suspendavimą, jei šis pasitenkinimas yra aiškiai „anapus malonumo principo“, tuomet, nepaisant to, jog gali atrodyti priešingai, *susiduriame su etiniu veiksmu,* taigi ši „aistra“ yra *stricto sensu* etinė...[8]

Toliau Lacanas teigia, kad ši užmaskuota Sade'o „etinės (seksualinės) aistros“ dimensija yra įskaitoma Kanto tekstuose ne mūsų ekscentriškos interpretacijos dėka, bet yra vidujai būdinga Kanto teorinei konstrukcijai.[9] Jei atidėsime į šalį „netiesioginius įrodymus“ (argi Kanto liūdnai pagarsėjęs santuokos apibrėžimas – „tai kontraktas tarp dviejų suaugusių priešingos lyties žmonių dėl nuolatinio vienas kito seksualinių organų naudojimo“ – neprimena Sade'o, nes redukuoja Kitą, subjekto seksualinį partnerį, į dalinį objektą, į jo arba jos kūno organą, tei-

kiantį malonumą, ignoruodamas jį arba ją kaip žmogiškojo Asmens Visumą?), svarbiausias dalykas, įgalinantis įžiūrėti „Sade'o Kanto filosofijoje" kontūrus yra būdas, kuriuo Kantas konceptualizuoja santykį tarp sentimentų (jausmų) ir moralinio Įstatymo. Nors Kantas primygtinai teigia, jog tarp patologinių sentimentų ir moralinio Įstatymo grynosios formos yra absoliutus plyšys, esama vieno *a priori* sentimento, kurį subjektas neišvengiamai pajunta susidūręs su moralinio Įstatymo paliepimu, pažeminimo *skausmu* (dėl įžeisto žmogaus išdidumo, dėl žmogaus prigimties „radikalaus Blogio"); Lacano manymu, šis Kanto siūlomas skausmo kaip vienintelio *a priori* sentimento privilegijavimas tiksliai atitinka Sade'o skausmo sampratą (kankinti ir žeminti kitą, būti jo kankinamam ir žeminamam) kaip privilegijuotą būdą pasiekti seksualinį *jouissance* (Sade'o argumentas, žinoma, yra tas, kad skausmui turėtų būti suteikiamas prioritetas prieš malonumą, nes jis trunka ilgiau – malonumai praeina, o skausmas gali tęstis beveik be pabaigos). Šis ryšys toliau gali būti grindžiamas tuo, ką Lacanas vadina Sade'o fundamentalia fantazija: fantazija kito, nežemiško aukos kūno, kurį galima kankinti be pabaigos ir kuris stebuklingai išsaugo grožį (prisiminkime Sade'o paprastai vaizduojamą jauną mergaitę, kuri iškenčia ją įkalinusio kankintojo nesibaigiančius pažeminimus ir kankinimus bei kažkaip stebuklingai ištveria visa tai nepaliesta, panašiai kaip Tomas ir Jerry bei kiti animacinių filmų herojai, išliekantys sveiki po visų keistų išbandymų). Ar ši fantazija nesuteikia libidinio pagrindo Kanto postulatui apie sielos, be pabaigos siekiančios etinio tobulumo, nemirtingumą: kitaip tariant, ar fantazminė sielos nemirtingumo „tiesa" nereiškia priešingo dalyko, *kūno nemirtingumo,* jo gebėjimo iškęsti nesibaigiantį skausmą ir pažeminimą?[10] Judith Butler nu-

rodo, jog Foucault aprašytas „kūnas" kaip pasipriešinimo vieta yra tas pats dalykas, kurį Freudas vadina „siela": paradoksalu, tačiau „kūnu" Foucault vadina psichinį aparatą, besipriešinantį sielos dominavimui. Kitaip tariant, savo gerai žinomame apibrėžime, kur jis sielą laiko „kūno kalėjimu", Foucault apverčia įprastinį platoniškąjį-krikščioniškąjį kūno kaip „sielos kalėjimo" apibrėžimą, nes tai, ką jis vadina „kūnu", nėra paprasčiausiai biologinis kūnas, nes iš tiesų jis jau įtrauktas į tam tikrą ikisubjektyvų psichinį aparatą.[11] Taigi ar Kanto filosofijoje neaptinkame slaptos homologiškos inversijos santykyje tarp kūno ir sielos, tik vykstančios priešinga kryptimi: tai, ką Kantas vadina „sielos nemirtingumu", iš tikrųjų reiškia nemirtingumą kito, nežemiško „nemirusio" *kūno?*

III

Remdamasis tuo, koks svarbus yra skausmas subjekto etinėje patirtyje, Lacanas įsteigia skirtumą tarp „sakymo subjekto" (subjekto, ištariančio teiginį) ir „subjekto ištarto pasakymo (teiginio)" (simbolinės tapatybės, kurią subjektas įgyja per šį teiginį). Kantas nekelia klausimo, kas yra moralinio Įstatymo „sakymo subjektas", kas yra veikėjas, skelbiantis besąlygiškus etinius paliepimus. Šiuo požiūriu pats šis klausimas būtų beprasmis, nes moralinis Įstatymas yra beasmenė komanda, „ateinanti iš niekur"; vadinasi, jis yra visiškai paties susikurtas, autonomiškai prisiimtas paties subjekto). Nurodydamas į Sade'ą, Lacanas interpretuoja „sakymo subjekto" stoką Kanto filosofijoje kaip siekį paslėpti, „represuoti" moralinio Įstatymo skelbėją; ir būtent Sade'as jį išryškina per „sadistiško" vykdytojo-kankintojo

figūrą. Šis vykdytojas yra moralinio Įstatymo skelbėjas, veikėjas, kuriam teikia malonumą mūsų (moralinio subjekto) skausmas ir pažeminimas. Priešingas argumentas čia siūlosi kaip savaime suprantamas: ar visa tai nėra kvaila nesąmonė, nes Sade'o atveju elementas, užimantis besąlygiško paliepimo, maksimos, kuria subjektas turi vadovautis besąlygiškai, vietą, yra ne Kanto universalus etninis įsakymas: „Atlik savo pareigą!", bet radikali jos priešingybė, paliepimas paklusti iki kraštutinumo absoliučiai patologiniams, atsitiktiniams kaprizams, kurie teikia malonumą, negailestingai paversdami visus žmones malonumo instrumentais? Tačiau labai svarbu suvokti vieningumą tarp šio bruožo ir tarp „sadistiško" kankintojo-vykdytojo figūros pasirodymo, kuris tampa tikruoju universalaus etinio teiginio-įsakymo „sakymo subjektu". Sade'o perėjimas nuo kantiškosios Pagarbos prie Šventvagystės – t. y. nuo pagarbos Kitam (žmogui), jo laisvei ir autonomijai, kai jis visada laikomas tikslu savyje, prie Kitų redukavimo tik į neesminius instrumentus, kuriuos galima negailestingai išnaudoti – tiksliai atitinka faktą, jog Moralinio Paliepimo „sakymo subjektas", nematomas Kanto filosofijoje, įgyja konkrečius Sade'o vykdytojo bruožus.

Sade'as tiksliai *atskiria du elementus, kurie Kanto akyse yra sinonimiški ir sutampantys:*[12] besąlygiško etinio paliepimo teigimą ir šio paliepimo moralinį universalumą. Sade'as išlaiko besąlygiško paliepimo struktūrą, tačiau jo turinį užpildo visiškai patologine paskirybe. Tačiau svarbiausia čia vėlgi yra tai, kad atskyrimas nereiškia Sade'o ekscentriškumo – šis atskyrimas snaudžia tarsi neišnaudota galimybė pamatinėje įtampoje, sudarančioje karteziškąjį subjektyvumą.[13] Kitaip tariant, subjekto intervencija sunaikina įprastinę, ikimodernią priešpriešą tarp

universalios Tvarkos ir konkrečios jėgos puikybės, kurios egoistinis perteklius sugriauna universalios Tvarkos pusiausvyrą: „subjektas" yra vardas šios puikybės, šio kraštutinio gesto, kurio kraštutinumas pagrindžia universalią Tvarką; tai vardas patologinio objekto, *clinamen**, nukrypimo nuo universalios Tvarkos, kuris sustiprina šią universalią Tvarką. Transcendentalinis subjektas yra „ontologinis skandalas", jis nėra nei fenomeninis, nei noumeninis, bet kraštutinumas, iššokantis iš „didžiosios būties grandies", skylė, plyšys realybės tvarkoje ir drauge veikėjas, kurio „spontaniška" veikla sukuria (fenomeninės) realybės tvarką. Jei Tradicinė ontologija susidurdavo su problema, kaip išvesti chaotišką fenomeninę realybę iš tikros realybės amžinosios Tvarkos (kaip paaiškinti palaipsnį amžinosios Tvarkos „degeneravimą"), subjekto problema yra šis nesubalansuotas kraštutinumas, puikybė, nukrypimas, sustiprinantis pačią Tvarką. Svarbiausias Kanto transcendentalinės struktūros paradoksas yra tas, kad subjektas nėra Absoliutas, amžinas realybę grindžiantis Principas, bet baigtinis, laikinas esinys, ir būdamas būtent toks jis sukuria galutinį realybės horizontą. Dėl šios priežasties reiktų atmesti įprastinę Kanto transcendentalinės struktūros interpretaciją, pagal kurią subjektas yra veikėjas, besivadovaujantis universalumu, užmetantis ant chaotiškos juslinių įspūdžių daugybės universalią Proto formą: šiuo atveju subjektas tiesiogiai sutapatinamas su universalizavimo galia ir neatsižvelgiama į faktą, jog subjektas tuo pat metu yra *clinamen*, iškritęs *(out-of-joint)* kraštutinumas, paradoksalus taškas, kuriame visiškas kraštutinumas, iškrintantis elementas *pagrindžia* universalumą.

*polinkis, nukrypimas, nusistatymas. *(Vert. past)*.

Tokio „patologinio“, atsitiktinio elemento, kuriam suteiktas besąlygiško reikalavimo statusas, pavyzdys yra menininkas, kuris visiškai susitapatina su savo menine misija, siekia jos be jokio kaltės jausmo, verčiamas vidinės prievartos, negalintis be jos gyventi. Liūdnas Jacqueline du Pré likimas parodo moteriškąją versiją susidvejinimo tarp besąlygiško paliepimo ir jo priešingybės, serijinio neutralių empirinių objektų universalumo, kuris turi būti paaukotas siekiant savo Misijos.[14] (Labai įdomu ir naudinga skaityti du Pré gyvenimo istoriją ne kaip „tikrą“, bet kaip mitinį naratyvą: jame stebina būtent tai, kaip nuosekliai jis laikosi iš anksto nustatytų šeimos mito kontūrų, panašiai kaip Kasparo Hauserio istorija, kur individualūs įvykiai nemaloniai atkartoja pažįstamus antikinių mitų bruožus.[15]) Du Pré besąlygiškas paliepimas, jos potraukis, jos absoliuti aistra buvo jos menas (kai ji buvo ketverių, pamačiusi kažką grojant violončele, ji akimirksniu pareiškė, kad nori daryti būtent tai...). Šis meno išaukštinimas iki besąlygiškumo pavertė jos meilės gyvenimą nuolatiniais susitikimais su vyrais, kurie buvo absoliučiai pakeičiami, tokie pat geri kaip ir bet kurie kiti – apie ją buvo kalbama kaip apie serijinę „vyrų ėdikę“. Taip ji užėmė vietą, kuri paprastai rezervuojama Vyrui menininkui – nenuostabu, kad jos ilgą tragišką ligą (išsėtinė sklerozė, nuo kurios ji lėtai merdėjo nuo 1973 iki 1987 metų) jos motina suvokė kaip „Tikrovės atsaką“, kaip dievišką bausmę ne tik už jos palaidą seksualinį gyvenimą, bet taip pat už jos „perdėtą“ atsidavimą menui...

IV

Analizuodami atidžiau, pagarbos sąvoką turėtume susieti su kastracija: *pagarba visuomet yra pagarba (Kito) kastracijai*. Kai gerbiame kitą subjektą, tai darome ne remdamiesi kokia nors išskirtine subjekto savybe, bet, priešingai, remdamiesi tam tikra pamatine stoka, apibrėžiančia jo būtį – „pagarba" reiškia tai, jog išlaikome reikiamą distanciją, jog nepriartėjame prie kito per arti: kitaip tariant, ne taip arti, kad ištirpdytume regimybę, kuri slepia/apgaubia stoką ir taip padaro ją visiškai matomą. Pavyzdžiui, gerbiame tėvą tiek, kiek priimame jo galios patvirtinimą kaip žodį, neprovokuodami jo iš tikrųjų pademonstruoti šią galią, gerai žinodami, jog tokiu atveju galima atskleisti tėvo apgaulę, tai, kad jo galia slepia pamatinį bejėgiškumą. (Būtent todėl paprasčiausia sunaikinti pagarbą kitam yra parodyti jo trūkumą: luošiui parodyti jo deformuotą luošą koją, etc.) Dėl šios priežasties kultūros, kuriose moteris verčiama nešioti ją slepiančias skraistes, atkakliai tvirtina, jog daro tai iš pagarbos moterims; islamo „fundamentalistų" manymu, būtent Vakarų liberalioji kultūra elgiasi su moterimis nepagarbiai, begėdiškai išstatydama jas kaip seksualinio malonumo objektus...[16]

Būtent šiame fone reiktų tyrinėti kantiškąją *Achtung* sąvoką, pagarbą Kitam Asmeniui, kurio niekada negalima naudoti vien kaip priemonės. Dalykai, kuriuos čia įžiūrime, yra daug labiau keliantys nerimą, nei atrodo. Imkime pavyzdžiu kriminalinį nusikaltėlį, kuris žiauriai ir sąmoningai žudo kitus žmones; kaip galime jam rodyti tinkamą pagarbą? Nuteisdami jį ir nušaudami, nes tik šiuo atveju laikome jį laisvu, protingu asmeniu; tuo tarpu visos kalbos apie socialinių aplinkybių poveikį traktuoja

jį „nepagarbiai“ – kitaip tariant, laiko jį ne laisvu, atsakingu veikėju, bet socialinių mechanizmų žaisliuku. Šiandien klestintis viktimizavimas ir „supratimas“ rodo mažesnę pagarbą žmogiškajam orumui nei kantiškoji-hėgeliškoji pelnytos bausmės sąvoka. (Hegelis prieina prie logiškos išvados teigdamas, kad pats žudikas, būdamas racionali laisva būtybė, *nori* bausmės: nubausdami jį, mes tik realizuojame jo tikrą racionalią Valią, kurios jis pats nesuvokia...) Taip pagarbos sąvoka apima pagarbos objekto skilimą tarp jo simbolinės idealios egzistencijos lygmens (laisva būtybė, paklūstanti universaliems įstatymams) ir jo faktinės egzistencijos realybės (šlykštus žudikas): vienintelis būdas parodyti pagarbą kitam yra drastiškai sudaužyti šią faktinės egzistencijos realybę simbolinio idealo labui. Šiek tiek kitu lygmeniu su ta pačia problema susiduriame tuo atveju, kai asmuo merdėja sekinančioje ir skausmingoje sumaištyje, vemdamas, suvaikėjęs ir nepadoriai klejodamas – kai artimieji renkasi eutanaziją, siekdami kuo greičiau pabaigti šį skausmingą reginį, jie tai daro ne tik tam, kad sutrumpintų mirštančiojo beprasmį skausmą, bet ir tam, kad išsaugotų jo orumą: t. y. kad užtikrintų, jog artimieji ir draugai jį prisimins kaip kilnų seną žmogų, o ne kaip dvokiantį, klejojantį idiotą... Čia susiduriame su skirtimi tarp Ego-Idealo ir Kito *kaip* tikrovės: ar iš tiesų turime teisę paaukoti tikrąjį Kitą dėl jo Ego-Idealo, dėl jo vaizdinio, kurį išsaugos palikuonys? Kaip galime būti tikri, jog mirštantysis nejaučia intensyvaus *jouissance* savo „nekilniose“, vaistų sukeltose haliucinacijose?

Japonų kultūroje manoma, jog yra labai šiurkštu ir nepagarbu žiūrėti kitam tiesiai į akis: tai, jog vengiama kito žvilgsnio, nežiūrima tiesiai į akis, yra ne išsisukinėjimo, bet pagarbos ženklas.[17] (Užuot uždengęs objektą, į kurį žiūrime, kaip islamo kul-

tūroje, šydas čia, galima sakyti, „internalizuojamas", perkeliamas ant pačios akies...) Galbūt šis bruožas paaiškina, kas yra pagarba: kaip jau matėme, pagarba Kitam reiškia, kad prie jo(s) nepriartėjama per arti. Kaip tai susiję su Kantu? Kanto požiūriu žmoguje verta pagarbos tai, kas priklauso jo(s) didingumo dimensijai: t. y. jo(s) noumeninė laisvė, tai, jog ji(s) yra etinė būtybė. Kas sudaro pagarbą? Iš pradžių tarsi esame verčiami teigti, jog kadangi Kanto Didingumo sąvoka reiškia vaizduotės nesugebėjimą sėkmingai „schematizuoti" noumeninę Laisvės dimensiją, žmogų daro vertą pagarbos kastracijos sukurtas plyšys, visiems laikams atskiriantis „realų asmenį" nuo jo laisvės kaip simbolinio bruožo (tikras asmuo niekuomet negali gyventi pagal noumeninę Pareigą). Tačiau ar tai vienintelė galima interpretacija? Ar nėra taip, kad kai priartėjame prie Kito Asmens per arti, aptinkame ne tai, kad veiksmai, kurie rodėsi etiški, iš tikrųjų buvo padaryti iš patologinių paskatų, bet kad pati jo(s) transcendentalinė Laisvė yra tikrai Monstriška. Pagarba uždengia ne plyšį tarp Laisvės ir patologinės asmens realybės, bet nepadorią, monstrišką pačios transcendentalinės Laisvės išvirkščiąją pusę.

V

Tačiau, kitaip negu Kanto, Sade'o piktžodžiavimas atvirai parodo kastraciją – ne vykdytojo, bet Kito kastraciją, parodo Kito žemą, gėdingą bejėgiškumą – tačiau jie abu atskleidžia pamatinį subjekto, kuris paklūsta besąlygiškam paliepimui, šaltumą. Edwardas Saidas atkreipia dėmesį į Mozarto laiškus žmonai Constanze'ai nuo 1790 metų rugsėjo 30 dienos – vadinasi, nuo

tada, kai jis ėmė kurti *Cosi fan tutte.* Išreiškęs savo džiaugsmą, jog netolimoje ateityje su ja pasimatys, jis tęsia: „Jei žmonės galėtų pažvelgti į mano širdį, aš turėčiau gėdytis savęs..." Čia, kaip atrodo Saidui, reiktų tikėtis išpažinties apie kokią nors nešvankią intymią paslaptį (seksualinę fantaziją apie tai, ką jis veiks su žmona, kai jie pagaliau susitiks, etc.); tačiau laiškas tęsiamas taip: „Viskas man rodosi šalta – šalta kaip ledas".[18] Būtent čia Mozartas patenka į nemalonią „Kanto su Sade'u" plotmę, kurioje seksualumas praranda aistringą, intensyvų pobūdį ir pavirsta savo priešybe, „mechanišku" malonumo pratimu, atliekamu su šalta distancija, panašiai kaip Kanto etinis subjektas, atliekantis pareigą be jokio patologinio atsidavimo... Argi tai nėra svarbiausioji *Cosi* vizija: pasaulis, kuriame subjektai sąlygojami ne aistringo įsipareigojimo, bet aklo mechanizmo, reguliuojančio jų aistras? Tai, kas verčia priartinti *Cosi* prie „Kanto su Sade'u" srities, yra atkaklus *universalumo* teigimas, kurį rodo pats pavadinimas: „Visi daro tai", sąlygojami to paties aklo mechanizmo... Trumpai tariant, Alphonso, filosofas, kuris organizuoja ir valdo keičiamų tapatybių žaidimą operoje *Cosi*, yra tam tikra Sade'o aprašyto pedagogo, mokančio jaunus mokinius ištvirkavimo meno, versija. Taigi būtų per daug paprasta ir neadekvatu suvokti šį šaltumą kaip „instrumentinio proto" šaltumą.

Kantą ir Sade'ą sieja ne tik besąlygiško paliepimo šaltumas (*Atlik savo pareigą! arba: Džiaukis!*), verčiantis subjektą atsisakyti prisirišimo prie bet kokių atsitiktinių, „patologinių" objektų; įdomu pažymėti, kad juos taip pat vienija tas pats simptominis gestas, kuriuo jie atsitraukia nuo kraštutinių savo teorinio statinio pasekmių. Abiem atvejais šį veiksmą įgalinanti sąvoka yra *gamta:* „Gamta tiek Sade'ui, tiek Kantui

yra simptomas kažko, kas lieka neapmąstyta šių dviejų universalumo mąstytojų".[19] Vadinasi, abiem atvejais susiduriame su tam tikru struktūriškai būtinu šios sąvokos dviprasmiškumu. Kantas iš pradžių apibrėžia gamtą kaip fenomenų, fenomeninės realybės Visumą tiek, kiek ji yra vienijama (ir pajungiama) universalių įstatymų; tačiau vėliau jis taip pat prabyla apie kitą, noumeninę Gamtą kaip etinių tikslų karalystę, kaip visų racionalių etikos subjektų bendruomenę. Taigi pats Laisvės perviršis gamtos atžvilgiu (natūralus priežasčių ir pasekmių susiejimas) yra vėl natūralizuojamas... Sade'as, kita vertus, iš pradžių suvokia gamtą kaip neutralios materijos sistemą, pajungtą amžinam kitimui, negailestingai einančiam sava kryptimi, nepavaldų jokiam išoriniam Dieviškajam Viešpačiui; tačiau teigdamas, jog kai pajuntame malonumą kankindami ir naikindami kitus žmones, netgi pertraukdami patį natūraliausią reprodukcijos ciklą, iš tiesų vykdome slaptą Gamtos reikalavimą, Sade'as slapta pateikia kitą gamtos sampratą, kuri reiškia ne įprastą neutralią daiktų tėkmę „anapus Gėrio ir Blogio", bet Gamtą, kuri jau tam tikru būdu yra subjektyvuota, paversta transgresyviu/velnišku esiniu, verčiančiu mus paklusti blogiui ir ieškoti malonumo naikinant ir atsisakant bet kokios moralumo ar užuojautos formos. Ar ši antroji gamta – tai, ką Lacanas vadina „Aukščiausia Blogio Būtimi" – nėra Sade'o kontrapunktas (ar apvertimas), priešpriešinamas Kanto Gamtos sampratai *kaip* antjuslinių racionalių būtybių bendruomenei, etinių Tikslų karalystei? Ši dviprasmybė gali būti formuluojama ir taip: kas iš tiesų suteikia malonumą Sade'o herojui? Ar tai tik paprastas „sugrįžimas prie gamtos nekaltumo", nevaržomas paklusimas gamtos įstatymams, reikalaujantis naikinimo, ar malonumas, nepaisant visko, yra iš esmės

susijęs su moraliniu Įstatymu, kurį pažeidžia, taigi malonumą suteikia būtent žinojimas, kad darome šventvagystę? Ši dviprasmybė tarp nekaltumo ir šventvagiško sugedimo yra nepanaikinama. (Kitas tos pačios dviprasmybės aspektas yra Sade'o svyravimas tarp malonumo *solipsizmo* ir *intersubjektyvios* šventvagystės logikos: ar čia svarbu tai, kad aš privalau ignoruoti Kito orumą, redukuoti kitą į instrumentą, turintį patenkinti mano įnorius, taigi Kitas yra ne subjektyvuojamas, bet redukuojamas į beasmenį įrankį, tam tikrą masturbacinę priemonę mano atsiskyrėliškam malonumui; ar aš patiriu malonumą vien tik žinodamas, kad pažeminu Kitą ir sukeliu jam nepakeliamą skausmą?[20]) Taigi abiem atvejais, tiek Kanto, tiek Sade'o, „elementariausia" neutrali Gamtos, kaip abejingo mechanizmo, veikiančio sava eiga, samprata yra papildoma kita, „etine" Gamtos samprata (antjuslinė etinių tikslų karalystė, velniškas pasiryžimas eiti naikinančiu blogio keliu...), ir abiem atvejais ši antroji gamtos samprata maskuoja tam tikrą atsitraukimo, vengimo pamatyti savo pozicijos kraštutinį paradoksalumą gestą: nemaloni laisvės praraja be jokios ontologinės Būties Tvarkos garantijos.

VI

Pamatinį skirtumą tarp A/H ir Lacano pozicijų sudaro tai, kad, A/H manymu, Sade'as yra Kanto tiesa tuo atžvilgiu, jog Kanto etinis *formalizmas* numato radikalų bet kokio atsitiktinio („patologinio") *turinio* instrumentalizavimą – kiekvienas žmogus, kiekvienas „artimas" redukuojamas į potencialų manipuliacijų objektą, kuris tarnauja subjekto išlikimui – tačiau, Lacano ma-

nymu, *būtent sadistiškas iškrypėlis pats užima objekto vietą* – kitaip tariant, jis prisiima Kito *jouissance* grynojo objekto-instrumento poziciją, perkeldamas skilimą, būdingą subjektyvumui, į kitą, į savo auką. Šiuo požiūriu sadistiškas iškrypėlis labai priartėja prie obsesinės neurozės, tačiau vienintelis (bet svarbiausias) skirtumas yra tas, kad sadistiškas iškrypėlis yra aktyvus siekdamas sukurti Kito *jouissance,* o obsesyvus neurotikas yra aktyvus dėl priešingos priežasties: jis siekia *išvengti* Kito malonumo (*pour que ça ne bouge pas dans l'autre,* kaip sakoma prancūziškai).

Tačiau tai dar ne viskas. Svarbiausias klausimas yra šis: ar Kanto moralinis Įstatymas yra išverčiamas į Freudo superego sąvoką, ar ne? Jei atsakymas yra teigiamas, tuomet „Kantas su Sade'u" iš tiesų reiškia, kad Sade'as yra Kanto etikos tiesa. Tačiau jei Kanto moralinis Įstatymas negali būti sutapatinamas su superego (nes, kaip teigia Lacanas *XI Seminaro* paskutiniuose puslapiuose, moralinis Įstatymas yra tapatus pačiam geismui, o superego būtent ir minta tuo, jog subjektas atsisako geismo; kitaip tariant, kaltė, kurią išsaugo superego, liudija, kad subjektas kažkokiu būdu išdavė ar atsisakė geismo[21]), tuomet Sade'as nesudaro visos Kanto etikos esmės, bet yra jo iškreiptos realizacijos forma. Kitaip tariant, toli gražu nebūdamas „radikalesnis nei Kantas", Sade'as parodo, kas atsitinka, kai subjektas *atsisako* tikrojo Kanto etikos griežtumo. Taigi Sade'as yra Kanto tiesa tiek, kiek Kanto etinį imperatyvą interpretuojame kaip objektyvizuotą aparatą, nustatantį, kokia yra mūsų pareiga (kad galėtume juo pasinaudoti kaip pasiteisinimu: „Ką aš galiu padaryti, kategorinis imperatyvas sako, kad tai mano pareiga!"); tačiau kadangi pareiga negali tapti pasiteisinimu atliekant pareigą, Sade'as (sadistinė perversija)

jau nėra Kanto etikos tiesa. Šis skirtumas labai svarbus, turint galvoje politines pasekmes: tiek, kiek libidinė „totalitarinių" režimų struktūra yra iškreipta (totalitarinis subjektas prisiima Kito *jouissance* objekto-instrumento poziciją), „Sade'as kaip Kanto tiesa" reikštų, jog Kanto etika iš tiesų slepia totalitarinį potencialą;[22] tačiau jei Kanto etiką suvokiame kaip draudimą subjektui prisiimti Kito *jouissance* objekto-instrumento poziciją, – kitaip tariant, kaip kvietimą prisiimti visišką atsakomybę už tai, ką jis laiko savo Pareiga – tuomet Kantas yra antitotalitaristas *par excellence*...

Tas pat galioja ir Freudui: sapnas apie Irmos injekciją, kurį Freudas naudoja kaip pavyzdį, iliustruojantį jo sapnų analizės procedūrą, yra sapnas apie *atsakomybę* (Freudo atsakomybę dėl nesėkmingo Irmos gydymo) – vien šis faktas parodo, kad atsakomybė – svarbiausia Freudo sąvoka. Tačiau kaip turėtume ją suprasti? Kaip galime išvengti įprastinių *mauvaise foi* spąstų, į kuriuos įkliūva Sartre'o subjektas, atsakingas už savo egzistencinį projektą: kitaip tariant, už egzistencinį ontologinės kaltės motyvą, kuris priklauso baigtinei žmogiškajai egzistencijai, taip pat ir priešingų spąstų, kai „kaltė suverčiama Kitam" (kadangi Pasąmonė yra Kito diskursas, aš nesu atsakingas už jos struktūrą, tai didysis Kitas kalba per mane, aš esu tik jo instrumentas...")? Lacanas rado išeitį iš šios aklavietės, pasiremdamas Kanto filosofija kaip svarbiausia pirmtake psichoanalitinės etikos, numatančios pareigą, esančią „anapus Gėrio". Remiantis įprastine pseudohėgeliška kritika, Kanto universalistinėje kategorinio imperatyvo etikoje neatsižvelgiama į konkrečią istorinę situaciją, kurioje subjektas įkalintas ir kuri suteikia Gėriui apibrėžtą turinį: Kanto formalizmas aplenkia istoriškai apibrėžtą konkrečią etinio gyvenimo Substanciją. Tačiau

šį priekaištą galime atremti teigdami, jog unikalią Kanto etikos stiprybę sudaro būtent šis formalus neapibrėžtumas: moralinis Įstatymas nesako man, *kokia* yra mano pareiga, jis tik sako, *kad* aš turiu atlikti pareigą; taigi vadovaujantis pačiu moraliniu Įstatymu neįmanoma apibrėžti konkrečių normų, kurių turėčiau laikytis konkrečioje situacijoje – *tai reiškia, jog pats subjektas turi prisiimti atsakomybę „išversti" abstraktų moralinio Įstatymo paliepimą į konkrečius įsipareigojimus.* Būtent šiuo apibrėžtu atžvilgiu ima pagunda nubrėžti paralelę su Kanto *Sprendimo galios kritika:* konkreti apibrėžto etinio įsipareigojimo formuluotė turi estetinio sprendinio struktūrą – kitaip tariant, sprendinio, kuriuo, užuot tiesiog pritaikęs universalią kategoriją konkrečiam objektui arba priskyręs šiam objektui jau esamą universalų apibrėžimą, aš tarsi turiu *išrasti* universalų – būtiną – privalomą sprendimo pobūdį ir taip išaukštinti šį konkretų atsitiktinį objektą (veiksmą) iki etinio Daikto kilnumo. Taigi visuomet esama kažko didingo, kai paskelbiamas sprendinys, apibrėžiantis mūsų pareigą: juo aš „išaukštinu objektą iki Daikto kilnumo" (tai Lacano pateiktas sublimacijos apibrėžimas).

Visiškas šio paradokso pripažinimas taip pat verčia atsisakyti bet kokių pasiteisinimų „pareiga": „Aš žinau, jog tai sunku ir gali būti skausminga, tačiau ką galiu padaryti, tai mano pareiga..." Įprastinis etinio griežtumo moto yra toks: „Negali būti jokio pasiteisinimo neatlikti pareigos!"; nors Kanto teiginys *„Du kannst, denn du sollst!"* („Tu gali, nes tu privalai!"), rodosi, siūlo naują šio moto versiją, jis implicitiškai papildo ją daug nemalonesne inversija: „Negali būti jokio pasiteisinimo *atlikti* pareigą!"[23] Pareiga negali tapti pasiteisinimu atlikti pareigą – ji turi būti atmesta kaip veidmainiška; pakan-

ka čia vėl prisiminti griežto sadistiško mokytojo pavyzdį. Žinoma, jo pasiteisinimas sau (ir kitiems) yra toks: „Man pačiam labai sunku šitaip spausti vargšus vaikus, tačiau ką aš galiu padaryti – tai mano pareiga!“ Tinkamiausias čia pavyzdys stalinistinio politiko, kuris myli žmoniją, tačiau, nepaisant to, vykdo siaubingus valymus ir egzekucijas; jo širdis plyšta tai darant, tačiau jis nieko negali padaryti, tai jo pareiga Žmonijos Progresui... Čia susiduriame būtent su *iškreiptu* požiūriu, kai prisiimama didžiojo Kito Valios grynojo instrumento pozicija: tai ne mano atsakomybė, tai ne aš, kuris iš tiesų tai daro, aš esu tik aukštesniojo Istorinio Būtinumo instrumentas... Šios situacijos nepadorų *jouissance* sukuria tai, jog aš suvokiu save kaip išteisintą dėl to, ką darau: argi nėra malonu galėti sukelti skausmą kitiems, visiškai suvokiant, kad aš nesu už tai atsakingas, kad aš tik įgyvendinu Kito Valią?... Būtent tai Kanto etika uždraudžia. Sadistiško iškrypėlio pozicija atsako į klausimą: kaip subjektas gali būti kaltas, jei jis tik realizuoja „objektyvią“, išoriškai primestą būtinybę? Subjektyviai prisiimdamas šią „objektyvią būtinybę“ – kitaip tariant, priimdamas kaip *malonumą* tai, kas jam yra primesta.[24] Taigi radikaliu požiūriu Kanto etika *nėra* „sadistiška“, bet yra būtent tai, kas uždraudžia prisiimti Sade’o vykdytojo poziciją. Tačiau ką tai mums sako apie gerai žinomą šaltumo temą Kanto ir Sade’o tekstuose? Išvada, kurią galime padaryti, yra ne ta, kad Sade’as demonstruoja žiaurų šaltumą, o Kantas kažkokiu būdu įgalina jausti žmogišką užuojautą, bet visiškai priešinga: tik kantiškasis subjektas yra iš tiesų visiškai šaltas (apatiškas), tuo tarpu sadistas *nėra pakankamai „šaltas“;* jo „apatija“ yra apsimestinė, tai regimybė, slepianti per daug aistringą įsitraukimą į Kito *jouissance.*

Tačiau galiausiai Lacanas sunaikina tezę „Sade'as kaip Kanto tiesa": neatsitiktinai seminare, kuriame Lacanas iš pradžių nurodė vidinę sąsają tarp Kanto ir Sade'o, taip detaliai nagrinėjama dramos *Antigonė,* kurioje Lacanas įžiūri kontūrus etinio veiksmo, sėkmingai *išvengiančio* Sade'o perversijos, kuri yra etinio veiksmo slaptoji tiesa, spąstų – atkakliai laikydamasi besąlygiško reikalavimo tinkamai palaidoti brolį, Antigonė *nepaklūsta* įsakymui, kuris ją žemina, įsakymui, kurį iš tiesų ištaria sadistiškas vykdytojas... Taigi svarbiausia Lacano seminaro *Psichoanalizės etika* pasekmė yra ta, jog sulaužomas ydingas ratas „Kantas su Sade'u". Kaip tai įmanoma? Tik jei – kitaip negu māno Kantas – teigiama, jog *sugebėjimas geisti savaime nėra „patologinis"*. Trumpai tariant, Lacanas teigia *„grynojo* geismo kritikos" būtinumą: kitaip negu Kantas, kuriam mūsų gebėjimas geisti yra visiškai „patologinis" (nes, kaip jis pakartotinai pabrėžia, nesama *a priori* ryšio tarp empirinio objekto ir malonumo, kurį jis sukelia subjektui), Lacanas teigia, jog esama „grynojo gebėjimo geisti", nes geismas *turi* nepatologinę, *a priori* priežastį-objektą. Šis objektas, be abejonės, yra tai, ką Lacanas vadina *objektu mažoji a.*



[1] Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklaerung* (Frankfurt, Fisher Verlag, 1971), p. 79.

[2] Žr.: Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse* (Paris, Éditions du Seuil, 1986), ypač 6 skyrių.

[3] Žr.: Jacques Lacan, „Kant avec Sade", *Écrits* (Paris, Éditions du Seuil, 1966), p. 765–170.

[4] Ar tas pat negalioja Derrida, kuris *Marxo šmėklose* (*Spectres of Marx,* Paris, Galilée, 1993), be abejonės, žemiausiame jo *oeuvre* filosofiniame taške, siekia įrodyti, kad, nepaisant negailestingo dekonstrukcijos radikalumo, jis taip pat yra geras, rūpestingas žmogus, išvardija dešimt punktų, rodančių šiandieninio pasaulio negeroves (nuo liūdnos benamių būklės mūsų miestuose iki organizuoto narkotikų tinklo. – žr. p. 134–139). Panašiai kaip jaunųjų hėgelininkų atlikta Kanto kritika, krypsta Laclau pateikta kritinė Derrida analizė (žr. Ernesto Laclau, „The Time is Out of Joint", *Emancipation(s),* London, Verso, 1996, p. 66–93), pabrėžianti, kad leviniškoji etinė nuostata, besiremianti „atvirumu vaiduokliškam Kitam", unikaliam jo pasirodymo Įvykiui, negali būti tiesiogiai išvedama iš pagrindinių dekonstrukcijos prielaidų (esminis perkėlimas, t. y. galimybės sąlygų sutapimas su negalimybės sąlygomis) – iš tų pačių prielaidų galima išvesti visiškai priešingas išvadas: pavyzdžiui, poreikį stiprios dominuojančios galios, kuri bent jau laikinai apribotų diseminacijos grėsmę.

[5] Horkheimer and Adorno, *Dialektik,* p.102.

[6] Kalbant klinikiniais terminais, galima teigti, kad Sade'as radikalizuoja obsesyvinę ekonomiją į visiškai išrutuliotą perversyvią poziciją.

[7] Imanuelis Kantas. *Praktinio proto kritika.* Vilnius: Mintis, 1987, p. 44–45.

[8] „...Jei, kaip teigia Kantas, tik moralinis įstatymas gali priversti mus atmesti patologinius interesus ir susitaikyti su mirtimi, vadinasi, atvejis, kai kažkas praleidžia naktį su dama, žinodamas, kad už tai sumokės gyvenimu, *yra moralinio įstatymo atvejis*" (Alenka Zupančič, „The Subject of the Law", *Cogito and the Unconscious,* ed. Slavoj Žižek, Durham, NC, Duke University Press, 1998, p. 89).

[9] Akivaizdžiausias vidinės sąsajos tarp Kanto ir Sade'o įrodymas yra, žinoma, Kanto (išsižadėta) „velniško Blogio" samprata, t. y. Blogio, kuris įgyvendinamas ne dėl „patologinių" priežasčių, bet iš principo, „tik jo paties labui". Kantas prisimena šią Blogio sampratą, iškeltą iki universalios maksimos (ir taip paverstos etiniu principu), tik tam, kad tuoj pat ją paneigtų, tvirtindamas, jog žmonės tiesiog nepajėgūs taip absoliučiai sugesti; tačiau ar neturėtume pasipriešinti šiam Kanto paneigimui nurodydami, kad visa de Sade'o sistema remiasi būtent tokiu Blogio pavertimu besąlygišku („kategoriniu") imperatyvu? Detaliau apie tai žr. Žižek, *Indivisible Remainder,* 2 skyrių.

[10] Šiuo klausimu žr. Zupančič, „Subject of the Law".

[11] Žr.: Judith Butler, *The Psychic Life of Power* (Stanford: Stanford University Press, 1997), p. 28–29.
[12] Žr.: Monique David-Menard, *Les Constructions de l'universel* (Paris, PUE, 1997).
[13] Hegelis jau žinojo apie šį galimą Kanto universalijos apvertimą į visiškai idiosinkretinį atsitiktinumą: argi Kanto etinio imperatyvo kritikos esmė nėra ta, jog kadangi imperatyvas yra tuščias, Kantas turi užpildyti jį tam tikru empiriniu turiniu ir taip atsitiktiniam paskiram turiniui suteikti universalios būtinybės formą?
[14] Žr.: Hilary and Piers du Pré, *A Genius in the Family: An Intimate Memoir of Jacqueline du Pré* (London, Chatto and Windus, 1997).
[15] Ir priešingai, kartais labai produktyvu skaityti mitus kaip „tikras istorijas". Jei mitas skaitomas su visišku „realistiniu" *naivumu,* pasakojimo prasmė pasidaro aiški.
[16] Žinoma, suktybė čia yra ta, kad moters savigarba apibrėžiama pagal jos vaidmenį patriarchalinėje, normatyvinėje mainų sistemoje.
[17] Čia glūdi griaunantis Ozu filmų poveikis, kurie paprastai lieka nepastebėti Vakaruose: jo filmai vaizduoja poras, kurios, nufilmuotos įprastine amerikietiška filmavimo maniera, tiesiai žvelgia į akis ir sugrąžina žvilgsnį. Šio veiksmo emocinis poveikis daug stipresnis nei Europoje ar JAV.
[18] Žr.: Edward E. Said, „Cosi fan tutte", *Lettre international 39* (Winter 1997), p. 69–70.
[19] David-Menard, *Les Constructions,* p. 64.
[20] Kaip nurodo Claude'as Lefortas (žr. *Écrire a l' épreuve du politique,* Paris: Calman-Lévy, 1992, p.108–110), ta pati įtampa pastebima Sade'o pedagogikos prieštaravimuose: nors Sade'o tikslas yra asocialus individas, kuris išnaudoja kitus tik kaip priemones savo malonumui, vienintelis būdas sukurti tokį individą šiandienos visuomenėje, „degeneravusioje" į religiją, yra nauja pedagogika, kuri siekia gadinti nekaltas jaunas mergaites išmokant jas nevaržomų malonumų meno. Taigi Sade'o herojus, nepaisant visko, yra linkęs formuoti naują, „autentišką" bendruomenę, elitinį uždarą ratą tų, kurie susipažino su malonumų menu...
[21] Žr.: Zupančič, „Subject of the Law", taip pat ir Bernard Bass, *Le Désir pur* (Louvain, Peeters, 1992).
[22] Šia kryptimi veda gerai žinomas Kanto teiginys, kad Protas be intuicijos yra

tuščias, o Intuicija be proto yra akla: ar jos politinis atitikmuo nėra Robespierre'o teiginys, pagal kurį Dorybė be Teroro yra bejėgė, o Teroras be Dorybės yra mirtinas, smogiantis aklai?

[23] Detalesnį šio svarbiausio Kanto etikos bruožo paaiškinimą žr.: Žižek, *The Indivisible Remainder,* 2 skyrių.

[24] Žr.: Alenka Zupančič, *Die Ethik des Realen. Kant mit Lacan* (Vienna, Turia und Kant, 1995).

Versta iš: Slavoj Žižek, Kant with (or against) Sade, *The Žižek Reader,* ed. by Elisabeth Wright and Edmund Wright, Oxford, UK and Mass., USA: Blackwell, 1999, p. 285–301.

4. PASĄMONINIS ĮSTATYMAS: ETIKOS ANAPUS GĖRIO LINK

1

Šiandien filosofiniai etikos tyrimai turi tris pasirinkimo galimybes: stengtis suteikti etikai tiesioginį ontologinį pagrindimą pasitelkus tam tikrą substancinę (pavyzdžiui, komunitarinę) aukščiausiojo Gėrio sampratą; stengtis išgelbėti etinį universalizmą paaukojant jo substancinį turinį ir suteikiant universalizmui procedūrinį posūkį (Habermasas, Rawlsas); ir vadovautis „postmoderniu“ požiūriu, kurio esmingiausia ir vienintelė visa apimanti taisyklė yra suprasti, jog tai, ką suvokiame kaip „tiesą“, kaip mūsų pačių simbolinį universumą, yra tik viena iš daugybės fikcijų, todėl nereikia primesti mūsų žaidimo taisyklių kitų žaidimams – t. y. reikia išlaikyti naratyvinių žaidimų pliuralumą.

Šios trys pasirinkimo galimybės sukuria tam tikrą hėgelišką triadą: iš pradžių eina substancinės etikos tiesioginumas, grindžiamas nuorodomis į aukščiausiąjį Gėrį; vėliau eina „neigimas“, etikos pagrindimas tam tikru, grynai formaliu taisyklių rėmu (kritika, teigianti, jog šis formalus procedūrinis taisyklių universalumas niekada nėra visiškai neutralus, bet iš tiesų visuomet suteikia prioritetą tam tikram pozityviam turiniui, yra visiškai pagrįsta); galiausiai eina „neigimo neigimas“, postmodernus paties universalumo atmetimas, taigi vieninteliai universalūs etiniai principai yra negatyvūs (priimkime žaidimų pliuralumą, gerbkime Kito kitybę, neprimeskime savo kalbos žai-

dimo kaip universalaus...). Turbūt nereikia pabrėžti, jog pastaroji nuostata turi savų paradoksų: pirma, ji efektyviai funkcionuoja kaip antrosios pozicijos porūšis, primesdamas antro lygmens formalių taisyklių rinkinį (numatantį toleranciją, neredukuojamo *différend* priėmimą ir t. t.); antra, dėl šios priežasties ji taip pat *de facto* privilegijuoja tam tikrą pozityvų turinį. Tačiau būtent Lacano pozicija šios triados atžvilgiu įgalina atsiriboti nuo jos pabrėžiant ***ketvirtąją*** poziciją: tai etika, grindžiama nuoroda į trauminę Tikrovę, kuri priešinasi simbolizacijai, Tikrovę, kuri patiriama per susitikimą su Kito geismo bedugne (garsioji frazė *„Che vuoi?“*, „Ko tu nori [iš manęs]?“). Etika – tiksliau, paliepimas, kurio negali pagrįsti ontologija – egzistuoja tik tuomet, jei ontologiniame universumo statinyje randasi lūžis: iš esmės etika reiškia ištikimybę šiam lūžiui.

Svarbiausias dalykas, kuriuo pagrįstas Lacano pozicijos nuoseklumas, yra skirtumas tarp realybės ir Tikrovės. Jei Lacano Tikrovė yra paprasčiausiai tik kita versija „realybės“, kuri laikoma galutiniu ir neįveikiamu simbolizavimo proceso tašku, Lacano siekis suformuluoti naują „tikrovės etiką“ iš tikrųjų prilygsta sugrįžimui į ikimodernią substancinę etiką. Pabandykime imtis šios svarbiausios priešpriešos eidami aplinkkeliu per Judith Butler pasiūlytą performatyviai įgyvendinamo seksualinio skirtumo sampratą.[1] Ši samprata remiasi Foucault idėjomis: remdamasis pasikartojančiomis interpeliacinėmis procedūromis, socialinis tekstas, kuriame subjektai įsišakniję, performatyviai kuria standartizuotų požymių serijas (normatyvinius konstruktus), žyminčias „vyrą“ ar „moterį“ kaip fiksuotas subjekto pozicijas; taip subjektams primetama „seksualinio skirtumo“ samprata (ir materiali praktika), įsteigiama „vyro“ ir „moters“ priešpriešа kaip apibrėžta ir „natūralizuota“ subjekto po-

zicija. Tačiau Lacanui seksualinis skirtumas yra kažkas radikaliai skirtinga – paradoksaliai jis *yra ankstesnis* nei šios dvi diferencijuotos pozicijos, „moteriška“ ir „vyriška“: seksualinis skirtumas yra antagonizmo/aklavietės Tikrovė, kurią šios dvi pozicijos, „vyriška“ ir „moteriška“, siekia simbolizuoti, tačiau gali tai padaryti tik įsiveldamos į savo pačių prieštaringumą.

Atremdami kritinius priekaištus, jog Lacano Tikrovė ir toliau funkcionuoja kaip galutinis referentas, fiksuojantis/ribojantis reikšmės perkėlimų žaismę, turėtume atkakliai laikytis perskyros tarp Tikrovės ir (objektyvios) realybės – trumpai tariant, trauma *kaip* tikrovė yra ne galutinis išorinis simbolinio proceso referentas, bet būtent pats X, kuris visiems laikams bet kokią neutralią išorinės referentinės realybės reprezentaciją daro negalimą. Teigiant dar paradoksaliau, Tikrovė *kaip* traumuojantis antagonizmas yra pačios *subjektyvacijos objektyvus faktorius;* tai objektas, kuris paaiškina kiekvienos neutraliosobjektyvios reprezentacijos nesėkmę, objektas, kuris „patologizuoja“ subjekto žvilgsnį ar požiūrį, daro jį šališką, stumia jį į šoną. Žvilgsnio lygmeniu Tikrovė yra ne tiek nematomas Anapus, išvengiantis mūsų žvilgsnio, galinčio suvokti tik apgaulingas regimybes, bet veikiau dėmė ar šlakas, trukdantis ar iškreipiantis „tiesioginį“ realybės suvokimą – tai, kas „išlenkia“ tiesią liniją nuo mūsų akių iki suvokiamo objekto.

Būtent čia slypi takoskyra, visiems laikams atskirianti dialektinį materializmą nuo diskursyvaus idealizmo, taip pat ir nuo nedialektinio („vulgaraus“) materializmo: pastarajam subjektyvus suvokimas yra iškreiptas, „patologiškai“ šališkas „atspindys“ „objektyvios“ realybės, kuri, ontologiškai galutinai konstituota, egzistuoja išorėje „nepriklausomai“ nuo subjekto; transcendentaliniam idealizmui „objektyvi“ realybė pati yra

konstituota subjektyvaus transcendentalinės sintezės akto. Tikrąją idealizmo esmę sudaro ne solipsizmas („nėra objektyvios realybės, tik mūsų subjektyvios reprezentacijos“); priešingai, idealizmas teigia, jog „objektyvios realybės“ Būtis-savyje turi būti aiškiai atskirta nuo grynai subjektyvių reprezentacijų – tai reiškia, jog tik sintetinis paties transcendentalinio subjekto veiksmas reprezentacijų daugybę transformuoja į „objektyvią realybę“. Trumpai tariant, idealizmo esmė yra ne ta, jog nėra Būties-savyje, bet kad „objektyvi“ Būtis-savyje, netgi priešpriešindama save subjektyvioms reprezentacijoms, yra įsteigiama subjekto.

Lacanas (dialektinis materializmas) priima idealizmo pagrindinę ontologinę prielaidą (transcendentalinė, subjektyvi „objektyvios realybės“ konstitucija) ir papildo ją prielaida, jog pats šis „objektyvios realybės“ ontologinio steigimo aktas visuomet jau yra „suterštas“, „sugadintas“ tam tikro objekto, kuris suteikia subjekto „universaliam“ realybės supratimui tam tikrą „patologinį“ posūkį. Šis konkretus objektas, *objektas mažoji a,* sukuria „patologinio *a priori*“ paradoksą, paradoksą konkretaus objekto, kuris būtent dėl to, jog yra radikaliai „subjektyvus“ (*objektas mažoji a* yra tam tikru būdu pats subjektas, įgijęs „neįmanomą“ objektyvumo formą, tai objektinis subjekto koreliatas), paremia patį esminį transcendentalinį universalumą; kitaip tariant, *objektas mažoji a* yra ne tik „objektyvus subjektyvacijos faktorius“, bet ir jo priešybė – „subjektyvus objektyvacijos faktorius“.

Leiskite paaiškinti šį svarbiausią dalyką kalbant apie traumą kaip Tikrovę. Claude'o Lanzmanno filmas *Shoah* daro užuominą į holokausto traumą kaip kažką, kas esti anapus reprezentacijos (ji gali būti aptinkama tik per pėdsakus, išlikusius

liudytojus, likusius paminklus): tačiau priežastis, dėl kurios neįmanoma reprezentuoti holokausto, nėra paprasčiausiai ta, jog tai „per daug traumuoja", bet veikiau ta, kad mes, stebintys subjektai, esame vis dar į ją įtraukti, vis dar esame jį generuojančio proceso dalis (užtenka prisiminti sceną iš filmo *Shoah*, kurioje lenkų valstietis, gyvenantis kaime netoli koncentracijos stovyklos ir apklausiamas dabar, mūsų dienomis, vis dar mano, jog žydai yra „keisti"), – t. y. pakartoja tą pačią logiką, kuri ir lėmė holokaustą...).

Taigi traumuojanti Tikrovė yra būtent tai, kas trukdo susidaryti neutralų-objektyvų realybės vaizdą, dėmė, užtamsinanti aiškų jos suvokimą. Šis pavyzdys taip pat sugrąžina *etinę* ištikimybės Tikrovei *kaip* neįmanomybei dimensiją: svarbu ne „pasakyti visą tiesą apie tai", bet visų pirma suvokti, kaip mes patys per savo subjektyvią sakymo poziciją visuomet jau esame į ją įtraukti... Dėl šios priežasties trauma visuomet skyla į trauminį įvykį „savyje" ir į jo simbolinio įrašymo traumą.[2] Vadinasi: kai kažkas patiria traumą (koncentracijos stovykla, kankinimų kambarys...), jį palaiko įsitikinimas, jog būtina paliudyti – „Aš turiu ištverti, kad papasakočiau kitiems (Kitam), kas ten iš tikrųjų dėjosi..." Antroji trauma įvyksta tuomet, kai šis pirmosios traumos atpažinimas per jos simbolinę integraciją neišvengiamai žlunga (kitas niekada nesupras iki galo mano skausmo): tuomet aukai pasirodo, jog ji(s) ištvėrė tuščiai, jog jų išlikimas buvo beprasmis. Pavyzdžiui, Bosnijos karo prievartavimų aukos buvo dar kartą traumuotos, kai buvo atsisakyta jų traumą simboliškai pripažinti – t. y. kai pasakojimas apie jų sunkius išmėginimus buvo arba atmetamas kaip išsigalvojimas, arba suvokiamas kaip jų bendrininkavimo ženklas (kekšėms taip ir reikia, jos yra stigmatizuotos, nešvarios...); dauguma aukų savi-

žudybių įvyko dėl *šios* priežasties, o ne dėl tiesioginių pirminės traumos patirties padarinių.

Arba – tiesos atžvilgiu: Tikrovė *kaip* trauma yra ne galutinė „neišreiškiama“ tiesa, prie kurios subjektas gali priartėti tik asimptotiškai, bet tai, kas kiekvieną apibrėžtą simbolinę tiesą visiems laikams daro „neišbaigtą“, nenusisekusią – tai kaulas, užstrigęs kalbančios būtybės gerklėje, neleidžiantis „visko pasakyti“. Būtent taip antagonizmo Tikrovė („klasių kova“) funkcionuoja socialiniame lauke: vėlgi antagonizmas yra ne galutinis referentas, apribojantis nesibaigiantį signifikantų judėjimą („visų socialinių fenomenų galutinė reikšmė yra apibrėžta jų pozicijos klasių kovoje“), bet pati jų nuolatinio perkėlimo (*displacement*) galia – būtent dėl to socioideologiniai fenomenai niekada nereiškia to, ką turėtų/ketintų reikšti – pavyzdžiui, „klasių kova“ yra tai, dėl ko kiekviena tiesioginė nuoroda į universalumą („žmonijos“ ar „mūsų tautos“ ir t. t.) visuomet yra tam tikru būdu šališka, nutolusi nuo savo pažodinės reikšmės. „Klasių kova“ yra marksistinis pavadinimas, skirtas šiai „dislokacijos operacijai“; kaip tokia „klasių kova“ reiškia, jog nėra neutralios metakalbos, įgalinančios suvokti visuomenę kaip duotą „objektyvią“ visumą, nes mes visuomet jau „esame kieno nors pusėje“. Faktas, jog nėra „neutralios“, „objektyvios“ klasių kovos sąvokos yra svarbiausia sudėtinė šios sąvokos dalis.[3]

Tas pat galioja ir seksualiniam skirtumui *kaip* tikrovei Lacano teorijoje: seksualinis skirtumas nėra galutinis referentas, apribojantis nesibaigiantį simbolizacijos judėjimą, nes jis pagrindžia visus kitus priešingumus ir suteikia jiems „gilią“ prasmę (kaip ikimoderniose seksualinėse kosmologijose: šviesa prieš tamsą, ugnis prieš vandenį, protas prieš emocijas ir t. t.; galiausiai visi šie dalykai yra *yin* prieš *yang*, vyriškasis principas prieš

moteriškąjį...), bet, priešingai, seksualinis skirtumas „iškreipia" diskursyvų universumą, apsaugodamas mus nuo to, kad jo darinius reiktų pagrįsti „kieta realybe" – būtent todėl kiekviena seksualinio skirtumo *simbolizacija* visuomet yra nestabili ir atidėta savo pačios atžvilgiu. Kalbant šiek tiek spekuliatyviai: seksualinis skirtumas nėra koks nors paslaptingas nepasiekiamas X, kuris niekada negali būti simbolizuotas, bet veikiau kliūtis šiai simbolizacijai, dėmė, nuolat atitolinanti Tikrovę nuo jos simbolizavimo būdų. Svarbiausia Tikrovės sampratoje yra būtent šis sutapimas tarp nepasiekiamo X ir kliūties, kuri daro jį nepasiekiamą – kaip ir Heideggerio teorijoje, kur nuolat pabrėžiama, kad Būtis nėra paprasčiausiai „užmiršta": Būtis „yra" *ne kas kita kaip jos pačios užmarštis*...

Taigi kokiu būtent atžvilgiu Tikrovė nėra paskutinė apibrėžto neistorinio referento liekana? Pacituokime glaustą Ernesto Laclau formuluotę: „Reikšmės ribos gali pasirodyti tik kaip negalimybė suvokti, kas esti šių ribų apribota".[4] Būtent šiuo atžvilgiu tikrovė (antagonizmas) iš esmės priklauso simbolinei plotmei (skirtumų sistemai), o nėra transcendentalinis Anapus, kurį reikšmės procesas tuščiai bando sugauti: tikro antagonizmo atveju išorinė opozicija visuomet yra vidinė; antagonistinė B priešpriešа A neleidžia A galutinai pasiekti savo tapatumo, pjausto jį iš vidaus (pavyzdžiui, seksualinis skirtumas yra antagonistinis tiek, kiek opozicija tarp vyro ir moters toli gražu nėra papildanti, bet neleidžia moterims pasiekti jų tapatumo, išvystyti jų autonomiškos tapatybės). Tai taip pat įgalina suvokti fašistinę strategiją kaip desperatišką siekį sukonstruoti grynai diferentišką Visuomenės sistemą, visą negatyvumą, visą antagonistinę įtampą kondensuojant į išorišką Žydo figūrą. Tikrovė negali būti reiškiama ne dėl to, jog ji yra išorėje, išoriška

simbolinei tvarkai, bet būtent todėl, kad ji jai priklauso, ji yra jos vidinė riba: Tikrovė yra vidinė kliūtis, dėl kurios simbolinė sistema niekada negali „tapti savimi", pasiekti savo tapatumo. Dėl savo absoliutaus *imanentiškumo* simbolinei tvarkai Tikrovė negali būti pozityviai *pažymima (signified);* ji gali būti tik *parodoma* negatyviu gestu kaip vidinė simbolizacijos nesėkmė: „Jei tai, apie ką kalbame, yra *reikšmės sistemos* ribos, aišku, jog pačios šios ribos negali būti pažymėtos, bet jos turi *pasirodyti* kaip reikšmės proceso *pertrūkis* ar *lūžis*".[5] Čia svarbiausia yra Laclau implicitinė nuoroda į Wittgensteino apibrėžtą priešpriešą tarp reikšmės ir rodymo: tikrovė kaip neįmanomybė gali būti parodyta (pateikta) tik kaip nesėkmė proceso, kuriuo būtent ir siekiama ją pažymėti...

Galbūt tai atveria naują tyrimo būdą fenomenologijai, kurią iš naujo galima apibrėžti kaip aprašymą būdų, kuriais simbolizacijos lūžis (nesėkmė), negalėdamas būti išreikštas, *pasirodo.* Negana to, galbūt būtent taip turėtume interpretuoti Hegelio apibrėžimą, pagal kurį menas yra Idėjos (juslinė) regimybė – t. y. pasirodymas: tai, kas pasirodo mene, tai, ką menas demonstruoja, yra Idėjos *nesėkmė* išreikšti save tiesiogiai.

Nurodydamas į fenomenologiją, Lacanas kyla trimis pakopomis. Ankstyvasis Lacanas yra hermeneutinis fenomenologas, nes jam psichoanalizės sritis yra reikšmės sritis – tai reiškia, kad psichoanalitinio gydymo tikslas yra integruoti trauminius simptomus į reikšmės sritį. Vidurinysis „struktūralistinis" Lacanas agresyviai nuvertina fenomenologiją: kaip teigia klasikinė Jacques'o Alaino Millerio formuluotė,[6] fenomenologija yra apibrėžta kaip vaizduotės scena Įsivaizdavimo plotmėje; kaip tokia, ji nepajėgi tirti beprasmius struktūrinius mechanizmus, sukuriančius fenomeninius reikšmės efektus. Vėliau, ėmus ak-

centuoti Tikrovę, fantazija jau nėra redukuojama į įsivaizduojamą darinį, kurį pertekliškai determinuoja nesamas simbolinis tinklas, bet suvokiama kaip darinys, užpildantis Tikrovės atvertą plyšį – kaip teigia Lacanas, „fantazijos nereikia interpretuoti“ [*on n'interprète pas le fantasme*]. Fenomenologija dabar iš naujo pagrindžiama kaip aprašymas būdų, kuriais Tikrovė pasirodo fantazminiuose dariniuose, nors nėra juose reiškiama: tai aprašymas, o ne interpretavimas vaiduokliškos miražų srities, „negatyvių dydžių“, kurie pozityvuoja stoką simbolinėje tvarkoje. Taigi čia susiduriame su paradoksaliu atskyrimu tarp fenomenologijos ir hermeneutikos: Lacanas atveria radikaliai nehermeneutiškos fenomenologijos galimybę – galimybę fenomenologiškai aprašyti spektrinius vaiduoklius, kurie atstoja ją sudarančią beprasmybę. Tiek, kiek gerbtinos *reikšmės* (prieinamos hermeneutikai) ir simbolinės *struktūros* (pasiekiamos struktūrinei analizei) sritys suformuoja du žiedus, fenomenologinis fantazijos aprašymas turi išsitekti šių žiedų *susikirtime*.

2

Filosofas, atvėręs „Tikrovės fenomenologijos“ problematiką, yra ne kas kitas kaip Kantas. Kanto filosofijoje Grožis, Didingumas ir Monstriškumas [*Ungeheure*] suformuoja triadą, atitinkančią Lacano Įsivaizduojamos, Simbolinės ir Tikrovės plotmių triadą: santykis tarp trijų sąvokų yra lyg boromiškasis mazgas*, kuria-

* Boromiškasis mazgas arba boromiškieji žiedai – tai trys žiedai, kurie tarpusavyje susipynę taip, kad ištraukus vieną žiedą, iškrenta kiti. Pavadinti pagal itališką šeimos herbą. *(Vert. past.)*

me dvi sąvokos susiejamos per trečiąją (Grožis daro galimą Monstriškumo išaukštinimą; taigi išaukštinimas yra Grožio ir Monstriškumo tarpininkas ir t. t.). Kaip ir Hegelio dialektikoje, kiekviena sąvoka, pasiekusi kraštutinumą – t. y. visiškai aktualizuota, – virsta kita: objektas, kuris yra absoliučiai gražus, jau nėra tik gražus, jis yra didingas; taip pat objektas, kuris yra absoliučiai didingas, tampa kažkuo monstrišku. Arba kitaip tariant: gražus objektas be Didingumo elemento nėra iš tiesų gražus; didingas objektas, stokojantis embrioninės Monstriškumo dimensijos, nėra iš tikrųjų didingas, yra tik gražus...[7]

Ši sąveika paaiškina paradoksalų santykį tarp (didingo) Įstatymo ir Monstriškumo siaubo Kanto teorijoje: antjuslinis Įstatymas, taip pat kaip ir Monstriškumas, priklauso noumenų sričiai, ir tai, ko Kantas negali pripažinti, išvada, kurios jis siekia bet kokia kaina išvengti, yra absoliuti šių dviejų dalykų *tapatybė,* faktas, jog didingas Įstatymas yra *tas pat,* kas Monstriškumas – viskas priklauso tik nuo subjekto požiūrio. Tai reiškia: reikia skirti Būtį-savyje kaip Tikrovės monstriškumą nuo didingo Įstatymo Būties-savyje, kuri jau yra Būtis-mums (tai, ką moralinis subjektas patiria kaip universalių racionalių Tikslų karalystę, paliudijančią jo noumeninę laisvę): ši antroji Būtis-savyje pasirodo tik tuomet, kai subjektas pamato Tikrovę iš reikiamo fenomeninio atstumo – tuo momentu, kai per daug priartėjame prie Įstatymo, jo kilnus didingumas virsta nepadoriu atstumiančiu monstriškumu. Šis implicitinis tradicinio teologinio Blogio ir disharmonijos pateisinimo apvertimas („Tai, ką mūsų ribotas protas suvokia kaip trikdančias dėmes, Dievo begalinio proto akivaizdoje yra detalės, prisidedančios prie visuotinės Harmonijos“) glaustai pateikia visą Kanto įgyvendintą revoliuciją: tai, ką mūsų ribotas protas suvokia kaip kilnų

moralinio Įstatymo didingumą, iš tiesų yra išprotėjusio sadistiško Dievo monstriškumas.

Kanto tezė, jog žmogiškosios patirties apribojimas fenomenų sritimi yra būtina etinio elgesio sąlyga (nes tiesioginė noumenų įžvalga padarytų etiką paviršutinišką), yra daug keistesnė, nei gali pasirodyti: ji pagrindžiama prielaida, jog etinių Tikslų statusas tam tikru būdu yra *anamorfinis* – tai reiškia, kad dieviškas monstriškumas pasirodo kaip racionalių Tikslų karalystė tik jei į jį žiūrima iš tam tikro (baigtinio žmogiško) taško.[8] Arba – kita vetus – ne tik patiriama materiali realybė kyla iš dviejų heterogeniškų lygmenų suderinimo (transcendentalinio *a priori*, būdingo grynojo Proto kategorijoms, ir būdo, kuriuo transcendentiniai daiktai paveikia mūsų protą); noumeninė racionali etinių Tikslų karalystė pati yra produktas, atsirandantis suderinus baisią, nepakeliamą „tikrąją Būtį savyje" ir jos sutaikančius iškraipymus, atsirandančius dėl mūsų baigtinio proto suvokimo.

Ši įtampa tarp dviejų noumeniškumo aspektų, (moralinio) Įstatymo ir Monstriškumo (ir *superego* kaip jų sankirtos, t. y. kaip trikdančios *monstriško Įstatymo* šmėklos) jau veikia grynajame prote, pačioje elementariausioje vaizduotės (atminties, retencijos, temporalumo) sintezėje. Tai reiškia: Kantas negali suvokti, kokiu mastu ši sintezė, sudaranti „normalios" realybės esmę, dar negirdėta ir kartu fundamentalia prasme visuomet yra „prievartinė", nes ją sudaro tvarka, kurią subjekto sintetinanti veikla primeta heterogeniškai įspūdžių netvarkai.[9] Jei vaizduotės sintezė galėtų vykti be pertrūkio, gautume tobulą, sau pakankamą ir savyje uždarytą autoafektą. Tačiau vaizduotės sintezė neišvengiamai žlunga; ji tampa prieštaringa dviem skirtingais būdais:

- pirma, vidiniu būdu – per suvokimo (*apprehension*) ir supratimo (*comprehension*) neatitikimą, kuris sukuria matematinį didingumą: sintetinis supratimas nėra pajėgus „apimti“ daugybės suvoktų pojūčių, kuriais subjektas bombarduojamas, ir būtent ši sintezės nesėkmė atveria jos prievartinę prigimtį;
- vėliau išoriniu būdu – per (moralinio) Įstatymo intervenciją, kuri atveria kitą, noumeninę dimensiją: (moralinis) Įstatymas neišvengiamai subjekto suvokiamas kaip prievartinis įsikišimas, kuris sutrikdo tolygią bei sau pakankamą jo vaizduotės autoafektacijos veiklą.

Šiuose dviejuose prievartos atvejuose, kurie pasirodo kaip atsakas į ankstesnę pačios transcendentalinės vaizduotės prievartą, aptinkame matematinių ir dinaminių antinomijų matricą. Tai yra tiksli vieta (*locus*), kurioje įžiūrimas antagonizmas tarp (filosofinio) materializmo ir idealizmo Kanto filosofijoje: jis liečia pirmumo klausimą santykyje tarp dviejų antinomijų. Idealizmas prioritetą suteikia dinaminei antinomijai, būdui, kuriuo antjuslinis Įstatymas peržengia ir/arba suspenduoja fenomenų priežastinę grandinę iš išorės: šiuo atžvilgiu fenomeninis prieštaringumas yra tik būdas, kuriuo noumeninis Anapus įsirašo į fenomenų sritį. Materializmas, priešingai, prioritetą suteikia matematinei antinomijai, vidiniam fenomenų srities prieštaringumui: galutinė matematinės antinomijos išdava yra „prieštaringo Vienio“ sritis, daugybė, stokojanti ontologinio „realybės“ vientisumo. Šiuo požiūriu pati dinaminė antinomija rodosi kaip bandymas išspręsti vidinę matematinės antinomijos aklavietę perkeliant ją į dviejų skirtingų tvarkų, fenomeninės ir noumeninės, koegzistenciją. Kitaip tariant, matematinė antinomija (pavyzdžiui, vaizduotės vidinė nesėkmė, žlugimas) „ištirpdo“ fe-

nomeninę realybę monstriškos Tikrovės kryptimi, o dinaminė antinomija peržengia fenomeninę realybę simbolinio Įstatymo kryptimi – t. y. „išsaugoja fenomenus“, suteikdama išorinę fenomeninės srities garantiją.[10]

Kaip pabrėžė Leninas, filosofijos istoriją sudaro nenutrūkstamas, pasikartojantis skirtumo tarp materializmo ir idealizmo formulavimas; reiktų pridurti, kad paprastai ši demarkacijos linija neina ten, kur jos akivaizdžiausiai reikėtų tikėtis – dažnai materialistinis pasirinkimas priklauso nuo to, kaip sprendžiame apie tariamai antrąją alternatyvą. Kanto filosofijos horizonte „materializmą“ sudaro ne laikymasis Daikto savyje (tariamai paskutinė materializmo liekana, nubrėžianti ribą idealistinei tezei apie subjektyvų realybės steigimą), kaip klaidingai teigė pats Leninas, bet veikiau tai, jog matematinei antinomijai suteikiamas pirmumas, o dinaminė antinomija suvokiama kaip antrinė, kaip pastanga „išsaugoti fenomenus“ per noumenišką Įstatymą kaip jų esminę išimtį.[11]

3

Taigi vėl grįžkime prie to, nuo ko pradėjome: kaip ši dialektinė materialistinė nuoroda į Tikrovę paveikia Kanto etikos interpretaciją? Įprastinė pseudohėgeliška kritika teigia, jog Kanto etika negali paaiškinti konkrečios istorinės situacijos, kurioje yra įstrigęs etinis subjektas ir kuri Gėriui suteikia apibrėžtą turinį: kantiškasis formalizmas apeina istoriškai specifinę konkrečią etinio gyvenimo Substanciją. Tačiau į šią kritiką reiktų atsakyti pareiškiant, jog Kanto etikos unikalią stiprybę ir sudaro šis visiškai formalus neapibrėžtumas: morali-

nis Įstatymas nepasako man, *kokia* yra mano pareiga, jis tik teigia, *kad* aš privalau atlikti pareigą. Vadinasi, remiantis pačiu moraliniu Įstatymu neįmanoma nusakyti konkrečių normų, kurių turėčiau laikytis tam tikroje situacijoje – *tai reiškia, kad subjektas pats turi prisiimti atsakomybę „išversti" abstraktų moralinio Įstatymo paliepimą į konkrečių įsipareigojimų serijas.* Būtent šiuo požiūriu Kanto etika turi (parafrazuojant Hegelį) „suvokti moralinį Absoliutą ne tik kaip Substanciją, bet ir kaip Subjektą": etinis subjektas yra visiškai atsakingas už konkrečias universalias normas, kurių laikosi – vadinasi, vienintelis pozityvių moralinių normų garantas yra paties subjekto atsitiktinis veiksmas, kuriuo šios normos performatyviai įgyvendinamos.

Taigi būtent dėl Kanto „formalizmo" atsiranda lemtingas plyšys sau pakankamoje etinėje ir/arba religinėje konkretaus gyvenamojo pasaulio Substancijoje: aš negaliu paprasčiausiai remtis apibrėžtu turiniu, siūlomu etinės tradicijos, kuriai aš priklausau; ši tradicija visuomet jau yra „medijuota" subjekto; ji „išlieka gyva" tik tiek, kiek aš iš tikrųjų ją prisiimu. Sunaikinti etinį partikuliarizmą (įsitikinimą, jog subjektas gali rasti savo etinę Substanciją tik konkrečioje tradicijoje, kurioje užaugo) galima ne nurodant tam tikrą universalesnį pozityvų turinį (tokį kaip apgailėtinos „universalios vertybės, bendros visai žmonijai"), bet tik sutinkant, jog etinis Universalumas pats yra neapibrėžtas, tuščias ir kad jis gali būti išverstas į pozityvių eksplicitinių normų rinkinį tik pasitelkiant mano aktyvų dalyvavimą, už kurį aš prisiimu visišką atsakomybę... taigi nesama apibrėžto etinio universalumo be subjekto veiksmo, kuriuo jis kaip toks įsteigiamas, atsitiktinumo.

Tai ir yra tikroji Hegelio pateiktos Kanto kritikos esmė:

Hegelis nėra kontekstinis tradicionalistas, teigiantis, jog aš turiu „iracionaliai" priimti konkretų turinį, pasiūlytą mano etinės bendruomenės; jis aiškiai pritaria būtinybei atsikratyti konkrečios tapatybės prievartos. Vargu ar Hegelis atmeta vien tik kategorinį imperatyvą, kuris suprantamas kaip abstraktus mėginimų prietaisas, įgalinantis nustatyti kiekvienos apibrėžtos normos atžvilgiu, ar jos laikytis yra mano pareiga, ar ne: Hegelio kritikos implicitinė svarba yra ta, jog nėra jokio universalaus moralinio Įstatymo, kuris atpalaiduotų mane nuo atsakomybės už jo konkretų turinį. Arba – kalbant tiksliau – Hegelis atkreipia dėmesį į tai, kad aktualus Universalumas yra ne tik abstraktus turinys, bendras visiems paskiriems atvejams, bet taip pat „negatyvi" galia, sugriaunanti kiekvieną paskirą turinį. Tai, jog Subjektas yra Universali Būtybė, būtent ir reiškia, kad jis negali paprasčiausiai remtis tam tikru apibrėžtu substanciniu turiniu (kuris galėtų būti „universalus"), iš anksto apibrėžiančiu jo etinio elgesio koordinates, bet kad vienintelis būdas jam pasiekti Universalumą yra priimti objektyvų jo situacijos neapibrėžtumą – aš tampu „universalus" tik per drastiškas pastangas atsiriboti nuo mano situacijos paskirumo: suvokdamas šią situaciją kaip atsitiktinę ir ribojančią, atverdamas joje neapibrėžtumo plyšį, kurį mano veiksmas turi užpildyti. Taigi subjektyvumas ir universalumas yra griežtai susiję: universalumo dimensija įgyja „būtį sau" tik per „individualistinį" paskiro turinio paneigimą, sukuriantį specifinį subjekto pagrindą.[12]

[...]

4

Galbūt čia praverstų nuoroda į Pascalį. Pascaliui, kaip jau matėme,[13] ideologija nėra „iracionalus paklusnumas“, kuriame kritinė analizė turi įžvelgti slypint jo tikrąsias priežastis ir paskatas; ji taip pat „racionalizuoja“, išskaičiuoja priežasčių tinklą, maskuojantį nepakeliamą faktą, kad Įstatymas grindžiamas tik jo ištarimo aktu: argumentacija skiriama „eilinių žmonių“ miniai, kuriai reikalinga iliuzija, kad esama gerų ir tinkamų priežasčių, sąlygojančių įsakymus, kuriems jie turi paklusti, nors tikroji paslaptis, prieinama tik elitui, yra ta, kad galios dogma pagrindžia pati save. Ir Kanto pareigos samprata turi analogišką struktūrą. Vadinasi: reikia apversti įprastinį pseudofroidišką Kanto tyrinėjimą, siekiantį įžvelgti slaptas „patologines“ paskatas anapus to, kas rodosi kaip etinis veiksmas, atliktas grynai iš pareigos („jūs manote, kad atlikote tai iš pareigos, bet iš tiesų tai darėte tam, kad patenkintumėte savo tuštybę, padarytumėte įspūdį aplinkiniams, laimėtumėte nusižiūrėtos moters meilę...“): Kantas pats būtų linkęs patvirtinti šį požiūrį, nes jis pabrėžia, kad niekada negalime būti tikri, ar veikėme tik vedami pareigos. Tačiau kas, jei laikysimės iliuzijos, jog veikėme iš tam tikrų „patologinių“ paskatų (patenkinti savo tuštybę, padaryti įspūdį aplinkiniams...), kad išvengtume traumuojančio fakto, jog tai padarėme „taip sau“ – t. y. tik iš pareigos?

Tikrasis veiksmo baisumas slypi šioje savireferencijos bedugnėje – arba, kitaip tariant, svarbu nepamiršti plyšio tarp veiksmo ir Valios: veiksmas randasi kaip „beprotiškas“ neapskaičiuotas įvykis, kuris būtent ir nėra „norimas“. Subjekto valia pagal apibrėžimą yra suskilusi veiksmo atžvilgiu: kadangi potraukis ir nenoras veikti yra neatsiejamai sumišę, subjektas nie-

kada negali visiškai „suvokti" veiksmo. Trumpai tariant, tai, ką Lacanas vadina „veiksmu", turi apibrėžtą statusą *objekto,* kurio subjektas niekada negali „praryti", subjektyvizuoti – kuris amžiams lieka svetimas kūnas, kaulas, užstrigęs gerklėje. Įprastinė subjekto reakcija į šį veiksmą yra *aphanisis,* jo(s) savimarša, o ne herojiškas susitaikymas: kai aš galutinai įsisąmoninu pasekmes to, „ką padariau", aš noriu išnykti. Būtent šiuo požiūriu Lacanas (ir netgi jau Freudo suformuluota mirties potraukio samprata) atsiskiria nuo romantinės „demoniškos" autodestruktyvios Valios ideologijos: mirties potraukis *nėra* „noras mirti", radikalus Blogis nėra „velniškas" ketinimas, kuriuo siekiame malonumo sukeldami skausmą kaimynui...

Maxo Opulso nepelnytai neįvertintoje melodramoje *Sugautoji (Caught)* esama unikalaus etinio sprendimo momento, kai veiksmas sutampa su jo *neatlikimu:* veikėja Leonora tyliai stebi savo vyrą Smitą, parkritusį ant grindų ir apimtą konvulsijų (nuo apsimestinio isteriško širdies priepuolio), ir ignoruoja jo maldavimus paduoti vandens ir vaistų – ji paprasčiausiai tyliai pasišalina, aktyviai norėdama jo mirties (kaip vėliau pati prisipažįsta). (Scenai naudojamas gilus kadras, kai vyras rodomas priekyje, o ji – tolumoje.) Po to ji taip pat atsikrato vaiko (paskutinė priklausomybė nuo vyro) ir yra iš tiesų atgimusi, pasiruošusi pradėti naują gyvenimą su savo tikrąja meile daktaru Kvinada. Ši scena yra vienas iš tų momentų, kai Holivudas peržengia ideologinio leistinumo slenkstį – galima tik spėlioti, kaip ji praslydo pro Hayeso kodeksą.[14] Lacano požiūriu Leonoros pasirinkimas nubrėžia perskyrą tarp Gėrio (žmogiškosios užuojautos ir vedybinės ideologijos, turėjusių ją paskatinti padėti kenčiančiam sutuoktiniui nelaimėje) ir mirties potraukiu besiremiančios etinės pozicijos, ir ji pasirenka mirties potraukį. Pa-

sirinkusi Leonora tiesiogine prasme pasineria į *aphanisis* – ji apalpsta, tampa visiškai nejudri, nugalėta kaltės jausmo (t. y. negalinti priimti savo visiško atsidavimo mirties potraukiui); galiausiai ji atgimsta, atsikrato kaltės jausmo, yra pasiruošusi pradėti naują gyvenimą. Būtent šiuo požiūriu *veiksmas* Lacano teorijoje turi nepakeliamo objekto, kurio subjektas negali suvokti ir subjektyvizuoti, statusą.

Žinoma, kaip Mary Ann Doane parodė savo skvarbioje analizėje,[15] filmo pabaigoje matome atvirai slegiančią patriarchalinę baigtį. Paradigmine tampa paskutinė scena greitosios pagalbos automobilyje, kur staugiant sirenoms Kvinada sako Leonorai, kokia ji taptų laisva, jei vaikas mirtų. Atgrasus Kvinados artumas Leonorai, kuri guli negalėdama pajudėti ant greitosios pagalbos automobilio neštuvų, atkartojamas ne mažiau atgrasaus kameros artumo – jos išsilaisvinimas yra tiesiogiai parodomas kaip perėjimas į naują (medicininę) subordinacijos pakopą. Kitaip tariant, jos „išsilaisvinimas“ – tai perėjimas nuo vieno vyro prie kito. Taip pat yra vyras (Kvinados vyresnysis kolega), kuris jos labui išlaisvina ją nuo priklausomybės nuo Smito, taip pat apskritai nuo gerovės ir įvaizdžių kultūros (audinės kailiniai) simbolio, liepdamas slaugei nusikratyti Leonoros kailiniais. Taip Leonora ne tik redukuojama į mainų tarp dviejų veikėjų vyrų objektą; jos išsivadavimas iš gerovės vilionių taip pat yra tariamas, nes tik patvirtina įsitikinimą, kad santuokoje nevalia peržengti klasinių skirtumų (kitaip nei turtingasis Smitas, Kvinada priklauso žemesniam sluoksniui). Tačiau veiksmas, kai atsisakoma parodyti užuojautą, šis atviro mirties potraukio teigimo momentas, nepaisant nieko, priklauso jai pačiai ir vargu ar nutrūksta po to, kai „jos gyvenime atsiranda naujas vyras“. Moters paralyžius nėra tiesiog jos subordina-

cijos parodymas; veikiau jis liudija *aphanisis,* subjekto savęs praradimą, kuris visuomet lydi veiksmą dėl jo savižudiškos dimensijos. Taigi – grįžkime prie scenos greitosios pagalbos automobilyje: labai svarbu suprasti jos klaustrofobinį pobūdį turint galvoje (medicininį) skubotumą, kurį sustiprina sirenų garsai, sukuriantys keistą foną scenos intymumui – galbūt Kvinada čia supaprastinamas iki pribuvėjos vaidmens, ir šis intymumas veikiau rodo perėjimą per (simbolinę) mirtį ir vėliau prasidedantį atgimimą.

Slegiantis šios scenos intymumas tiesiogiai primena tokio paties pobūdžio intymumą Hitchcocko filmo *Liūdnai pagarsėjęs (Notorious)* pabaigoje, kai Cary Grantas neša laiptais žemyn apsvaigusią ir pusiau paralyžiuotą Ingridą Bergman į laisvę (t. y. į jų laimingą santuokinę ateitį): čia moteris taip pat galiausiai yra mainų objektas tarp dviejų vyrų. Ar Hitchcockas nepateikia kraštutinės šios temos versijos savo geriausiuose filmuose su aktore Tippi Hedren – *Paukščiai (Birds)* ir *Marnie?* Abiejuose filmuose herojė – kuri iš pradžių yra aktyvi, savimi pasitikinti jauna moteris, kontroliuojanti savo gyvenimą (nors „paviršutinišku“ ar „patologiniu“ būdu: manipuliuojanti aukštuomenės dama filme *Paukščiai,* kleptomanė filme *Marnie*) – pabaigoje yra paverčiama paralyžiuota, sustingusia mumija; dabar, kai jos „neautentiškas“ savo pačios gyvenimo kontroliavimas buvo drastiškai nutrauktas, ji pasiruošusi santuokiniams ryšiams...[16] Vėlgi – tokios feministinės interpretacijos savaiminis akivaizdumas turėtų būti kvestionuojamas: iš tiesų matome herojės simbolinę mirtį; tačiau lieka neaišku, kokia bus galutinė jos susidūrimo su trauminiu Daiktu išdava – t. y. kokiu pavidalu ji „užgims iš naujo“.

5

Taigi kaip Kanto moralinio Įstatymo samprata verčia permąstyti priešpriešą tarp Gėrio ir Blogio? Knygoje *Šaltumas ir žiaurumas* Deleuze'as pateikia nepranokstamą Kanto radikaliai naujos įstatymo sampratos formuluotę:

> ...Įstatymas jau nėra laikomas priklausomu nuo Gėrio, bet, priešingai, pats Gėris tampa priklausomas nuo įstatymo. Vadinasi, įstatymas jau nėra grindžiamas tam tikru aukštesniu principu, kuriuo remdamasis įgyja galios, bet pagrindžia pats save ir galioja savo formos dėka... Kantas, apibrėždamas ĮSTATYMĄ kaip galutinį pagrindą ar principą, prie moderniojo mąstymo pridėjo esminę dimensiją: įstatymo objektas pagal apibrėžimą yra nepažinus ir nepagaunamas... Neabejotinai ĮSTATYMAS, apibrėžiamas jo grynos formos, be substancijos ir be jokio konkretaus objekto, yra toks, kad niekas nežino ir negali žinoti – koks. Jis veikia neleisdamas apie jį žinoti. Jis apibrėžia transgresijos sritį, kur kiekvienas visuomet jau yra kaltas, kur peržengiamos ribos, nežinant, kokios jos yra, kaip Oidipo atveju. Net kaltė ir bausmė negali mums paaiškinti, koks yra įstatymas, bet palieka jį neapibrėžtą, prilygintą tik kraštutiniam bausmės tikslumui.[17]

Taigi kantiškasis Įstatymas nėra vien tik tuščia forma, taikoma atsitiktiniam empiriniam turiniui, kad pasitikrintų, ar šis turinys atitinka etinio adekvatumo kriterijus – veikiau, Įstatymo tuščia forma funkcionuoja kaip pažadas, jog nesamas turinys (niekuomet) nepasirodys. Arba – kitaip tariant – forma nėra tik tam tikras neutralus – universalus šablonas, pritaikomas skirtingų empirinių turinių pliuralumui; Formos autonomija liudija veikiau netikrumą, kuris atkakliai egzistuoja mūsų veiks-

mų turinio atžvilgiu – niekuomet nežinome, ar konkretus turinys, paaiškinantis mūsų veiksmų specifiškumą, yra teisingas: t. y. jei iš tiesų veikiame pagal Įstatymą ir nesivadovaujame tam tikra paslėpta patologine paskata. Taip Kantas paskelbia tokią Įstatymo sampratą, kuri kraštutinę išraišką įgyja Kafkos tekstuose ir moderniajame politiniame „totalitarizme“: kadangi Įstatymo atveju *Dass-Sein* (Įstatymo faktas) yra ankstesnis už *Was-Sein* (koks yra Įstatymas), subjektas susiduria su situacija, kurioje nors žino, kad Įstatymas *egzistuoja,* niekada nežino (ir *a priori negali* žinoti), *koks* šis Įstatymas yra – plyšys visiems laikams atskiria Įstatymą *kaip tokį* nuo jo pozityvių įsikūnijimų. Taip subjektas *a priori,* dėl pačios savo egzistencijos yra kaltas: kaltas nežinodamas, dėl ko kaltas (ir būtent dėl šios priežasties kaltas), pažeidęs įstatymą, nors ir nežino jo tikslių taisyklių.

Taigi čia pirmą kartą filosofijos istorijoje susiduriame su *pasąmoninio* Įstatymo įtvirtinimu: Formos be turinio patirtis visuomet yra nuoroda į represuotą turinį – kuo intensyviau subjektas laikosi tuščios formos, tuo labiau traumuojantis tampa represuotas turinys. Tai taip pat galioja meno istorijai: nuo pačios buržuazinio meno pradžios meninis formalizmas buvo ne kas kita kaip stigmatizuota-sutirštinta apraiška tam tikro represuoto antagonistinio turinio, kuris yra per daug traumuojantis, kad būtų suvoktas tiesiogiai – t. y. primygtinis grynos formos reikalavimas, paranojinis pasipriešinimas konkrečiam socialiniam turiniui (pradedant Gautier ir toliau) yra neabejotinas tam tikro trauminio represuoto turinio požymis. Šiuo požiūriu formalizmas yra elementari *Konversionshysterie* forma – tai, kas buvo represuota turinio lygmeniu, sugrįžta „autonomiškos“ formos pavidalu. Tas pat galioja ir simbolinei tvarkai kaip universaliai Formai: iš pradžių, žinoma, reiktų pasipriešinti bet kokiam grei-

tam simbolinės formos redukavimui į jos turinį (pagrindinė vadinamojo „struktūralizmo“ pamoka buvo ta, kad simbolinė forma niekuomet nėra jos turinio išraiška). Simbolinę formą tiesiogiai subordinuoti jos turiniui reiškia pakliūti į „sudaiktinimo“ spąstus ir neatpažinti struktūruojančio pačios formos vaidmens turinio atžvilgiu: sąvoka „forma“ čia reiškia reikšmės procesą, kuris generuoja reiškiamą „turinį“... Tačiau kitas žingsnis yra pastebėti, kaip simbolinė forma, kuri yra tarsi ankstesnė už turinį, pasirodo per tam tikro traumuojančio „turinio“ branduolio, kuris niekada negali tapti eksplicitiniu šios formos turiniu, pirminį represavimą.

Argi ne ta pati taisyklė galioja Kanto moraliniam Įstatymui kaip grynai universaliai Formai? Kokia tuomet yra represuota Kanto etinio formalizmo „paslaptis“? Atsakymą pateikia pats Kantas. Jacobas Ragozinski[18] detaliai aprašo, kaip kiekvienoje iš trijų *Kritikų* Kantas pakartotinai sukuria sąvoką, kurią iš karto vėliau jaučiasi priverstas atmesti kaip neįmanomą ir/arba savyje prieštaringą: Monstriškumas [*das Ungeheure*] sprendimo kritikoje; „velniškas Blogis“ (Blogis, tapęs etiniu principu) praktiniame prote (Kanto mėgstamiausias „velniško blogio“ pavyzdys yra *crimen inexpiabile,* kai į teismą patraukiamas ir nuteisiamas pats teisinės tvarkos turėtojas – karalius – politinėje sferoje).[19] Nubrėžęs šios sąvokos kontūrus, Kantas greitai atsitraukia ir jos vietoje siūlo kitą, papildomą sąvoką, kuri „užglaisto“ tai, kas pirmojoje yra nepakeliama: tai Didingumas (vietoje Monstriškumo); radikalus Blogis (vietoje velniško Blogio)... Ši perdėta/neįmanoma sąvoka visomis skirtingomis savo versijomis nurodo į „represuotą“ Tikrovės branduolį, su kuriuo filosofija niekuomet negali susidurti – susidūrimas su juo pagal apibrėžimą yra nesėkmingas.

Šie skirtingi modalumai, kuriais bandoma išvengti susidūrimo, apibrėžia skirtumą tarp Kanto ir Hegelio: Kantas „dar nėra“ prie to priartėjęs; jis trumpam apsistoja prie kraštutinio siaubo, kurį sukelia monstriškas Daiktas, ir jo išvengia; o Hegelis „jau nėra“ ten – jis tik apsimeta, kad apėmė radikalų negatyvumą, jog „gaišta su negatyvumu“, nes dialektinė mašinerija iš anksto garantuoja laimingą pabaigą, „stebuklingą“ (paties Hegelio terminas) Negatyvumo apvertimą į Pozityvumą (politinio Teroro radikalaus negatyvumo apvertimą į vidinį sąžinės Balsą)... Trumpai tariant, neįmanomas moralinio Įstatymo *turinys* kaip grynoji *forma* yra „velniškas Blogis“. Tuščias moralinis Įstatymas yra geriausias pavyzdys to, ką Lacanas siekia apibrėžti kaip Freudo sąvokos *Vorstellungs-Repräsentanz* branduolį: tai (simbolinis) *reprezentantas,* atstojantis neįmanomą, nepasiekiamą *reprezentaciją* – t. y. atstojantis Įstatymo turinį, kuris turi būti nepasiekiamas, jei Įstatymas normaliai (nepsichotiškai) funkcionuoja. Taip pat matome, kaip *Vorstellungs-Repräsentanz* sąvoka įgalina paaiškinti Lacano teiginį apie subjekto *aphanisis,* savęs praradimą: subjektas suyra, praranda save tuo momentu, kai per daug priartėja prie neįmanomo Daikto, kurio simbolinis pakaitalas yra tuščias Įstatymas: vadinasi, tuo momentu, kai subjektas susiduria ne su moralinio Įstatymo paliepimu, bet tiesiogiai su pačiu nepadoriu Daiktu, neprieinamu Įstatymo turiniu.

Kaip tikras geras kantistas, Rogozinski, žinoma, suvokia Kanto atsisakymą eiti iki pabaigos, jo sustojimą prie pat Monstriškumo prarajos, kaip pozityvią etiškumo sąlygą – tuo momentu, kai nusprendžiama peržengti šią prarają, įkrintama į nihilizmą ir atliekama tam tikra etinė savižudybė, nes riba, skirianti Gėrį nuo Blogio, taip yra suspenduojama. Pasak Ragozinski,

šio suspendavimo įrodymą *a contrario* pateikia Hegelis, kuris savo „Proto gudravimo“ dialektikoje Blogį (egotistinius interesus ir t. t.) pajungia Gėriui kaip priemonę pastarajam pasiekti. Taip Hegelis sėkmingai sunaikina pačius moralės pamatus ir atveria kelią pastarųjų dviejų šimtmečių katastrofoms, kai patys baisiausi žiaurumai buvo legitimuojami remiantis istoriniu Būtinumu arba Progresu – taip Hegelio dialektika regresuoja iš modernybės lygmens į pagonišką susižavėjimą tamsiuoju Dievu, reikalaujančiu aukų.

Joan Copjec[20] eina dar toliau, herojiškai bandydama įrodyti, kad *radikalus blogis (žmogaus neišraunamas polinkis į Blogį) iš tiesų yra daug radikalesnis nei velniškas Blogis:* pastarasis Įstatymui suteikia fenomeno pavidalą ir jį pozityvuoja. Tai reiškia: noumeninis Įstatymas yra fenomeniškai pasiekiamas mums, baigtinėms būtybėms, tik negatyviai, per kaltės jausmą, per suvokimą, jog išdavėme jo kvietimą, jog negyvenome pagal etinę pareigą – bet niekuomet pozityviai, toks, „koks jis yra“; ir ši būtinybė, kuri padaro mus „*a priori* ir visiems laikams kaltus“ yra vienintelis „radikalaus Blogio“ turinys. Kitaip tariant, be radikalaus Blogio moralinis Įstatymas prarastų savo formalų pobūdį ir kaip fenomenas pasirodytų esąs pozityvių taisyklių rinkinys, kuris visuomet pasakytų, kokie esame – t. y. ar esame kalti, ar ne. Taigi Velniškas Blogis neįmanomas dėl tos pačios priežasties, dėl kurios šventojo situacija yra nepagrįsta: „velniško blogio subjektas“ yra romantinis fantazminis vaizdinys negatyvaus herojaus, tarsi negatyvaus šventojo, kuris visiškai suvokia, jog elgiasi blogai, ir sąmoningai paverčia Blogį etiniu principu.

Tačiau atrodo, jog tokia Hegelio interpretacija nepasiekia tikslo. Hegelio (ir Lacano, beje) svarbiausia mintis yra ta, jog

įmanoma žengti „anapus Gėrio ir Blogio“, anapus Įstatymo ir esminės kaltės horizonto link *potraukio* (tai Freudo sąvoka, atitinkanti Hegelio „begalinės Idėjos žaismės su savimi“ sampratą). Hegelio implicitinė tezė yra ta, jog *velniškas Blogis yra tik kitas paties Gėrio pavadinimas;* sąvokos lygmeniu jie yra neatskiriami; skirtumas yra visiškai formalus ir priklauso tik nuo suvokiančio subjekto požiūrio. Pats Kantas jau buvo aptikęs šį nemalonų tapatumą – prisiminkime paslaptingą *Praktinio proto kritikos* I dalies išvadą, kur jis teigia (epistemologiškai) nepasiekiamą moralinio Įstatymo pobūdį – t. y. žmogaus epistemologinį ribotumą ir/ar baigtinumą – kaip pozityvią mūsų etinio elgesio sąlygą: jei noumeninė sritis būtų tiesiogiai pasiekiama, susidurtume su Dievo „bauginančia didybe“, *Jo Monstriškumu [Ungeheure], gąsdinančia Tikrove.* Šio žvilgsnio poveikis būtų ne mažiau stingdantis nei Medūzos: sprendžiant iš šio veiksmo turinio, subjektas elgtųsi moraliai, tačiau kaip bekraujė marionetė, o ne kaip laisva būtybė... Būtent *šiuo* požiūriu Sade'as yra Kanto tiesa: Kantas priverčiamas suformuluoti perversyvaus, velniško Dievo hipotezę.

Hegelis atsako, kad *pati opozicija tarp radikalaus Blogio ir moralinio Įstatymo kvietimo yra per daug „fenomeninė“,* nes ji suvokiama kaip „tikra opozicija“ – t. y. struktūruojama pagal požymį, kuris pagal Kantą yra svarbiausias požymis to, ką patiriame kaip (fenomeninę) realybę. Labiausiai nepakeliama velniško Blogio sampratoje yra tai, kad, užuot Blogį pavertęs fenomenu, jis daro etinį Gėrį ir Blogį *neatskiriamus* – velniško Blogio problema yra ta, jog jis atitinka visus moraliai gero veiksmo transcendentalinio apibrėžimo kriterijus... Velniškas Blogis toli gražu nėra neleistinas Įstatymo pavertimas fenomenu; tai nefenomeninė Tikrovė, neįmanomas susikirtimo taškas tarp Gė-

rio ir Blogio, „išnykstantis mediatorius“ tarp jų abiejų, kuris turi būti numanomas, jei norime paaiškinti įtampą tarp Gėrio ir Blogio, sudarančių mūsų fenomeninio gyvenimo dalį. Kitaip tariant, vienintelis tikras velniško Blogio pavertimas fenomenu (t. y. būdas, kuriuo velniškas Blogis pasirodo baigtiniam subjektui, yra jo patiriamas) yra *pats Gėris,* moralinio Įstatymo kvietimas. Taigi velniškas Blogis neturi būti supainiotas su tariamais jo fenomenais, su narcisistine Bairono herojaus figūra, kuri melancholiškai herojiškai paverčia Blogį didingu metafiziniu dariniu ir suvokia tai kaip tikslą savyje (prisiminkime Miltono teiginį „Blogi, būk mano Gėriu“): ši figūra jau suspenduoja neįmanomą-tikrą velniško Blogio dimensiją, redukuodama ją į narcisistinę ekonomiją herojaus, mėgstančio save suvokti kaip blogį. Trumpai tariant, „velnišku Blogiu“ Kantas vadina tai, ką vėliau Freudas siekė apibūdinti kaip *mirties potraukį,* sugriovusį egotistinio malonumo siekio ir etinės pareigos dualumą: psichoanalizės kontekste paneigti „velnišką Blogį“ tiksliai reiškia paneigti mirties potraukį.

Arba – formuluojant dar kitaip – kaip teigė Hegelis, Kanto moralinio veiksmo visiškai *neįmanoma* įgyvendinti; niekada negali būti tikras, jog atsiribojai nuo visų patologinių paskatų – t. y. apie savo pareigą iš tiesų sužinai tik tuomet, kai suvoki, jog nesugebi jos galutinai įgyvendinti. Panašiai kaip Kantas teigia, jog moralinis įstatymas yra mano noumeninės laisvės *ratio cognoscendi* (aš suvokiu savo laisvę tik patirdamas kaip, remdamasis moraliniu įstatymu, aš galiu atsispirti patologinių paskatų, pririšančių mane prie vidupasauliško (*innerwordly*) fenomeninio kauzalumo, spaudimui), galima teigti, jog *nesugebėjimas* atlikti pareigą, suvokimas, jog elgiamasi *neatitinkamai* pagal moralinį įstatymą, yra paties moralinio įstatymo *ratio cognos-*

cendi. Vadinasi, argumentas, dėl kurio „velniško Blogio" sąvoka turėtų būti atmesta kaip slepianti savyje neįmanomos fenomenalizacijos gestą, netenka prasmės: jau pats moralinis veiksmas (tiek, kiek tai nėra tik vidinė intencija veikti, bet iš tikrųjų įgyvendintas veiksmas) yra blogis, nes jis pagal apibrėžimą panaikina plyšį, skiriantį noumenų sritį nuo fenomenų, gryną noumeninį etinį paliepimą nuo pozityviai pasauliško veiksmo, nesugebančio jo suprasti. Tai yra neišvengiama išvada, kurios Kantas negali pripažinti: *būtent formali veiksmo struktūra yra „velniškas" blogis.* Arba – kalbant dar kitaip – išvirkščioji pusė Kanto teiginio, kad grynas moralinis veiksmas yra neįmanomas, kad niekas niekuomet negali būti tikras, jog elgiasi tik atsižvelgdamas į pareigą, yra nemalonus faktas, kad moralinis veiksmas dėl to, kad yra *neįmanomas,* drauge yra *neišvengiamas,* jo jokiu būdu neįmanoma peržengti. Peržengti galima tik pozityvius moralinius nurodymus, nes, kaip matėme, grynai moraliniam veiksmui taikomas įtarimas, kad aš pasidaviau patologinėms paskatoms, yra tik išvirkščioji pusė daug radikalesnio įtarimo, kad tai, kas man pasirodė kaip paprastas patologinis veiksmas, iš tikrųjų buvo grynojo proto veiksmas, įgyvendintas „visiškai ne dėl gerų (patologinių) priežasčių".

Čia dar kartą aptinkame apvertimą, būdingą obsesyvinei ekonomijai: atrodo, kad Kanto moralinis subjektas ieško savo veiksmų patologinių paskatų tikėdamasis, kad neras nė vienos ir taip įgyvendins tikrą etinį veiksmą. Tačiau kas, jei jis desperatiškai ieško patologinių paskatų ir išsivaduoja, kai pagaliau randa vieną, patenkintas, kad „šį kartą tai nebuvo *ta*", kad bauginantis susitikimas su Veiksmu vėl buvo sėkmingai atidėtas? Taigi tezė, pagal kurią suvokimas, jog elgiamasi *ne* pagal moralinį įstatymą, yra paties moralinio įstatymo *ratio cognoscendi,* atsi-

veria naujoje, nerimą keliančioje šviesoje: būtent mano nesugebėjimas elgtis etiškai garantuoja, jog aš vis dar esu etinis subjektas, nes jei aš įgyvendinčiau grynai etinį veiksmą, pavirsčiau velniško Blogio būtybe (Sade'o Aukščiausiojo Blogio Būtybe [*Être-Suprême-en-Méchanceté*]. Čia taip pat galioja aukščiau aprašyta tinkamo atstumo logika: kai aš per daug priartėju prie etinio veiksmo, jis virsta savo priešybe, velnišku Blogiu.

Tai įgalina mus atmesti įprastines Hannah Arendt variacijas tema „Kantas ir nacizmas", kurios sutelkiamos ties Kanto etinės kritikos tariamai totalitarinėmis galimybėmis: ar besąlygiška formalistinė nuostata „Atlik pareigą dėl pareigos, negalvok apie jos turinį ir galimas pasekmes Gėriui žmonių, kuriuos ji liečia", kuria vadovavosi holokausto vykdytojai – t. y. ar ši istorinė prievartos forma labiausiai nepriartėja prie Kanto „velniško Blogio" sampratos? Kitaip negu čia samprotaujama, reiktų pabrėžti, jog nacių veiksmai jokiu būdu nebuvo „formalistiniai": jie pažeidė svarbiausią Kanto principą apie Pareigos pirmumą bet kokio Gėrio sampratos atžvilgiu, nes jie buvo grindžiami tiksliai apibrėžta Gėrio samprata (tikros Vokiečių Liaudies bendruomenės sukūrimu), kurios atžvilgiu visi „formalūs" etiniai paliepimai buvo instrumentalizuoti ir reliatyvizuoti (galima žudyti, kankinti... *jei* tai naudinga aukštesniems Vokiečių bendruomenės tikslams). Elementas, suspendavęs „formalistinį" nacių normatyvumo pobūdį, buvo būtent nuoroda į *Führerį:* kaip ir stalinistinis Vadas, *Führeris* buvo tas, kuris *žino, ko reikia Žmonijos Gėriui* ir, vadinasi, kurio žodis yra viršesnis už visus „formalistinius" etinius svarstymus. Nors ir koks buvo siaubingas (ir būtent *dėl to,* kad jis buvo toks siaubingas) nacių vykdytas holokaustas (arba – kitoje sociosimbolinėje ekonomijoje ir praktikoje – stalinistiniai gulagai), jis *nėra* „velniško" ar

„radikalaus“ Blogio pavyzdys – kai nužymime jį šiuo būdu, vartojame sąvoką „velniškas Blogis“ įprasta prasme, kaip žyminčią „blogį, neturintį ribų“, o ne griežta kantiškąja prasme.

Nepaisant to, jog Arendt atmetė bet kokią gilią giminystę tarp savo „radikalaus Blogio“ sampratos, kuria apibūdina nacių nusikaltimus žydams, ir Kanto radikalaus blogio sampratos (kaip priešpriešos paprastam egotistiniam blogiui, kai atsisakome savo pareigos dėl savanaudiško motyvo, malonumo ar asmeninės naudos), atrodo, jos turi svarbų bendrą bruožą: stoką to, ką Kantas pavadino aiškia „patologine“ paskata (godumas, galios troškimas, net sadistiškas malonumas sukelti skausmą kitiems žmonėms). Kitaip tariant, Arendt labiausiai glumino neatitikimas tarp poelgių baisumo ir to, kad žmonės, įvykdę tuos poelgius, stokoja blogų ketinimų, lyg šie subjektai būtų visiškai akli ir neįžvelgtų to, ką jie daro, žmogiškojo matmens – t. y. negalėtų sustoti ir paprasčiausiai *apmąstyti* žmogiškąjį savo veiklos matmenį. Pacituokime Arendt aprašomą koncentracijos stovyklų funkcionavimo pasikeitimą, kuris įvyko, kai SS būriai perėmė jų administravimą iš populistinių-liumpenproletarinių SA būrių:

> SA būrių aklas žvėriškumas slepia gilią neapykantą ir apmaudą tiems, kurie yra socialiai, intelektualiai ar fiziškai geresni už juos ir kurie dabar, lyg išsipildžius jų nežabotoms svajonėms, buvo jų galioje. Šis apmaudas, kuris niekada visiškai neišnyksta koncentracijos stovyklose, sukrečia mus kaip paskutinis žmogiškai suprantamo jausmo likutis... Tačiau tikrasis siaubas prasidėjo, kai koncentracijos stovyklų administravimą perėmė SS. Senasis spontaniškas žvėriškumas užleido vietą visiškai šaltam ir sistemiškam žmonių kūnų naikinimui, kuriuo siekiama sunaikinti žmogiškąjį orumą; mirties buvo išvengiama arba ji buvo neapibrėžtai atidedama.[21]

Taigi Richardas Bernsteinas yra visiškai teisus teigdamas, kad Arendt „radikalaus Blogio" ir „Blogio banalumo" sampratos yra ne prieštaringos, bet visiškai suderinamos:[22] nacių nusikaltimai žydams atrodo „radikalūs" būtent dėl to, kad juos įgyvendino ne „stipresni už gyvenimą" monstrai, pirmieji romantizmo „Blogio genijai", kurie, gimę iš antžmogiškojo *hubris,* iš tam tikros „normalios" žmogiškosios valios demoniškos perversijos, geidžia savo nusikaltimų ir herojiškai suvokia jų monstrišką Blogį – tai buvo eiliniai, „padorūs" žmonės, kurie atliko monstriškus veiksmus taip, lyg tai būtų dar viena techninė-administracinė priemonė, kurią reikia įgyvendinti. Arendt atkaklus tvirtinimas, kad tokie veikėjai kaip Eichmannas nebuvo „iškrypę sadistai", prasilenkia su tiesa tiek, kiek remiasi ikiteorine, banalia „sadisto" samprata, pagal kurią tai asmuo, geidžiantis sukelti kitiems kančias ir besimėgaujantis jomis. Prieštaraudamas šiai banaliai sampratai, Lacanas tvirtina, kad svarbiausias iškrypėlio subjektyvios pozicijos požymis yra radikalus savęs suinstrumentinimas, susitapatinimas su Kito *jouissance* grynuoju instrumentu-objektu: Lacanui sadistiškas iškrypėlis yra ne aistringa demoniško blogio figūra, bet visiškai beasmenis „Blogio biurokratas", grynas vykdytojas – jo asmenybė neturi jokios psichologinės gelmės, jokio sudėtingo trauminių motyvacijų voratinklio.

Pirmoji mintis, kuri čia kyla, yra giminystė tarp iškrypusio sadisto nuostatos ir pagrindinės Kanto etikos nuostatos – būtent nuostatos atlikti pareigą vien iš pareigos, o ne iš kokios nors „patologinės" paskatos, net jei ji yra kilnios prigimties (užuojauta, artimo meilė). Ar taip negrįžtame prie temos „Kantas su Sade'u", kurią skirtingais aspektais tyrinėjo Adorno ir Horkheimeris bei Lacanas: sadistinė perversija kaip užslėpta

Kanto etikos tiesa? Ar įsigalėjusi nuomonė, pagal kurią nacių „Blogio banalumas“ gali būti legitimuotas Kanto terminais (įprastinė nuomonė, kurią prisiminė pats Eichmannas per savo teismą Jeruzalėje) kaip beaistris pareigos atlikimas vien iš pareigos, neatsižvelgiant į jokius „patologinius“ svarstymus, vis dėlto neturi grūdo tiesos? Kitaip tariant, ar Kantas, kai jis siekia ištrinti iš moralinės pareigos sampratos visas „patologinių“ afektų žymes (užuojauta, rūpestis dėl savo artimo gerovės...), netyčiom neatveria durų blogiui, kuris daug radikalesnis nei įprastas savanaudiškas blogis – blogiui, kuris, be to, tampa neatskiriamas nuo Gėrio, nuo etinės veiklos, kaip ją apibrėžia pats Kantas?

Paprastai šie įtarimai atremiami pabrėžiant, kad Kantas atskiria *radikalų* ir *velnišką* Blogį: nors Kantas visiškai patvirtina „radikalaus Blogio“ sampratą (t. y. įgimtą, amžiną polinkį į blogį kaip tam tikrą antropologinę konstantą, kuri yra neatskiriama nuo pačios žmogiškosios būties), jis atmeta kaip neįmanomą „velniško blogio“, blogio, tapusio etiniu principu, sąvoką, – t. y. blogio, kuris daromas ne iš „patologinių“ paskatų, bet vien „iš pareigos“: Kantui toks žmogiškosios valios iškrypimas yra neįsivaizduojamas. Čia aiškiai norėtųsi teigti, kad nacių holokaustas pateikia istorinę šios „velniško Blogio“ sampratos aktualizaciją, kurią Kantas atmetė kaip neįsivaizduojamą – ši pozicija detaliai išdėstyta Johno Silberio provokuojančioje esė „Kantas Auschwitze“:

Kanto etika yra nesuderinama su supratimu to, kas atsitiko Auschwitze, nes Kantas neigia galimybę sąmoningai atmesti moralinį įstatymą. Net ir negeras žmogus, tvirtina Kantas, negali norėti blogio dėl blogio.[23]

Miltonas, vaizduodamas Šėtono atsiskyrėlišką įžūlų įtūžį, kuriam peno teikia neapykanta viskam, kas dieviška, išskyrus dievišką galią, pateikia įtikinamą tikro demoniškumo pavyzdį. Tai yra būtent tas blogis, su kuriuo susiduriame Auschwitze – blogis, toli peržengiantis Kanto teorijos konceptualias ribas.[24]

Šios dvi priešingos Kanto interpretacijos, rodančios jo santykį su holokaustu, įkūnija du priešingus būdus, kuriais pohėgeliška vokiečių idealizmo kritika tyrinėja „Vokiečių idealizmo ir Blogio" temą. Vadinasi, ši kritika (pastebima jau vėlyvuosiuose Schellingo darbuose) svyruoja tarp šių dviejų tezių. Pirma, Blogis (radikalus ar velniškas) yra pateikiamas kaip radikalus pašalietis, kaip laukinio negatyvumo protrūkis, kurio idealistinė subjektyvios mediacijos-internalizacijos mašinerija negali „nuryti", įveikti, apimti, įsteigti kaip esminio absoliučios Dvasios teodicėjos momento: radikalaus Blogio sampratoje absoliutaus subjektyvumo filosofija, bet kokio pozityvaus turinio spekuliatyvinės mediacijos-įveikos filosofija susiduria su kraštutine riba, kažkuo, kas lieka amžiams nesuvokiama, su absoliučiu Susvetimėjimu Sąvokai. Taigi absoliučios spekuliatyvinės mediacijos/refleksijos idealizmas yra nepajėgus išvysti ir visiškai įsisąmoninti pozityvią, beprasmišką Blogio realybę, kurios staigus pasirodymas gali sunaikinti Proto statinį bet kuriuo momentu. Tačiau, kita vertus, būtent pats absoliutus subjektyvumas su savo pretenzija pagrįsti save kaip absoliučios mediacijos galią, suryjančią/internalizuojančią visą nepriklausomą pozityvų turinį, transformuojančią šį turinį į sau subordinuotą, ir yra aukščiausia Blogio – t. y. besąlygiško savanaudiškumo teigimo – išraiška.

Hegelis šią aporiją išsprendžia, žinoma, teigdamas visišką (spekuliatyvią) dviejų požiūrių tapatybę: Blogio Kitybė, išvengianti

subjekto gniaužtų, yra ne Būtis savyje, bet paties subjekto absoliutaus negatyvumo branduolys, jo paties perteklinis pagrindžiantis gestas. Absoliutus subjektyvumas tuo pat metu yra ir tai, kas ignoruoja radikalų Blogį, ir tai, kas yra aukščiausias Blogis – t. y. aukščiausias egotistinis subjekto priklausomybės nuo neredukuojamos Kitybės paneigimas. Ar šis kraštutinis simultaniškumo pavyzdys neatspindi politinio subjektyvumo lemties, kaip tuo mus bando įtikinti konservatyvi revoliucinių siekių kritika? Revoliuciniai siekiai, kuriais remiantis drįstama primesti pasauliui viziją, paremtą tikėjimu pamatiniu žmonijos gerumu ir racionalumu, ne tik neleidžia perprasti esminio žmogiškosios prigimties trapumo ir menkumo, bet atpalaiduoja galingas iki tol negirdėto destruktyvumo jėgas (tokias kaip Prancūzijos revoliucijos Teroras). Atrodo, Hegelis pats linkęs pasukti šia kryptimi – ne tiek savo garsiose pastabose apie revoliucinį Terorą *Fenomenologijoje,* bet veikiau savo *Estetikos paskaitose,* kur jis komentuoja faktą, jog „abstraktus blogis neturi pagrindo ir yra neįdomus“:

> Visiškas negatyvumas pats savaime yra nuobodus ir plokščias, ir todėl jis arba mus ištuština, arba atstumia, nesvarbu, ar jis naudojamas kaip motyvas veiksmui, ar tiesiog kaip priemonė, sukurianti reakciją kitam motyvui. Siaubas ir nelaimė, galios šiurkštumas, viešpatavimo negailestingumas gali susilieti ir gyvuoti vaizduotėje, jei jie yra iškelti ir vedami iš esmės gerbtinos charakterio ir tikslo didybės; bet toks blogis kaip pavydas, bailumas ir niekšingumas yra ir lieka visiškai atstumiantys.[25]

Čia Hegelis prisimena Šėtoną iš Miltono *Prarastojo rojaus,* kuris jį domina būtent dėl to, jog iškelia blogį (maištas prieš Dievą) į nuoseklią etinę stipraus charakterio poziciją. Reikia

tik pridurti, jog grynai vienmatis blogis (tiesiog egotistinis vidutinis asmuo) *visai nėra tikrasis Blogis:* tikrasis Blogis numato ribų tarp Gėrio ir Blogio ištrynimą – t. y. Blogio iškėlimą į nuoseklų etinį Principą. Revoliuciją vykdantis teroristas, pavyzdžiui, yra įdomus tik estetiškai, jei jis yra ne tik kraujo ištroškęs vykdytojas, žudantis ir kankinantis iš gryno egotistinio niekšingumo, bet nuoširdus idealistas, pasiruošęs paaukoti viską dėl savo Priežasties, nes tiki, jog daro paslaugą žmonijai, ir taip atsiduria tragiškoje savo įsitikinimų aklavietėje. Taigi Schellingo priminimas Hegeliui būtų, kad toks „etinis blogis" *yra* tikrasis velniškas Blogis, daug blogesnis nei paprastas egotistinis niekšingumas: kuo tu esi švaresnis (kuo labiau tavo paskatos nesavanaudiškos-humanitarinės), tuo didesnis tavo blogis. Negana to, Arendt primintų jiems abiem, kad nacių vykdytojai nebuvo nei savanaudiški niekšingi padarai, nei nukrypę herojiški idealistai.

Taigi – vėl prie Kanto: mūsų sprendimas šios alternatyvos atžvilgiu (formalistinis Kanto etikos rigorizmas kaip galima nacių vykdytojų legitimacija; nacių blogis kaip fenomenas, peržengiantis Kanto etinę teoriją) yra atmesti abu aspektus. Viena vertus, reikia visiškai paremti sampratą, pagal kurią Kanto atliktas „velniško Blogio" atmetimas yra teoriškai nenuoseklus savo paties minties neišvengiamos pasekmės atsisakymas: jo minties vidinė logika iš tiesų verčia jį apibrėžti „velnišką Blogį" kaip paradoksą blogio, kuris buvo įgyvendintas ne iš patologinių paskatų, bet „dėl kažko", o tai – tam tikru lygmeniu – daro jį neatskiriamą nuo etinio veiksmo. Kita vertus, priešingai Silberio pozicijai, reiktų kategoriškai neigti bet kokį ryšį tarp Kanto „velniško Blogio" ir siaubingos nacių holokausto realybės: nacių holokausto nusikaltimai neturi nieko bendra su Kanto „vel-

nišku Blogiu“ (su „demonišku“ eksplicitiniu monstriškų poelgių troškimu dėl jų pačių, dėl to, kad jie yra blogis).

Nors nacių holokausto nusikaltimai buvo „banalūs“ tam tikru, Arendt aprašytu požiūriu, vis dėlto jie *nebuvo* laisvi nuo visų patologinių paskatų. Tiek, kiek „patologiniu“ vadiname bet kokį pozityvų, visiškai atsitiktinį turinį, kuris papildo etinį formalizmą ir leidžia akimirksniu suspenduoti universalius etinius įsakymus, reiktų tvirtinti, jog nacių ideologinis universumas iš tiesų remiasi tokiu pozityviu turiniu: Eichmannas veikė ne „dėl pareigos“, o dėl Vokiečių Tėvynės, aiškiai apibrėžtos kaip Aukščiausiasis Gėris nacių ideologiniame pasaulyje. Be šios koncentruotos, visa apimančios nuorodos į Vokiečių Tėvynę (kurią reikia apginti nuo žydų grėsmės), be teiginio „mano šalis, gera ar bloga“, įgijusio kraštutinę išraišką, neįmanoma paaiškinti visiško nacių vykdytojų beatodairiškumo, jų nesugebėjimo *apmąstyti* žmogiškojo savo poelgių matmens: būtent svarbiausi Tėvynės interesai, o ne abstraktus kantiškas „pareigos dėl pareigos“ pojūtis leido „eiliniams, padoriems vokiečiams“ suspenduoti elementarius etinius sprendimus.

Kitaip tariant, nors tai tiesa, kad nacių holokaustas tapo galimas dėl plyšio tarp formalios Pareigos ir pozityvios Gėrio sampratos, tai nereiškia, jog nacių vykdytojų požiūris rėmėsi principu: „Atlik savo pareigą, nesvarstydamas apie žmonių Gėrį!“ – visiškai priešingai, jis rėmėsi principu „Daryk viską savo Tėvynės Gėriui, net jei esi priverstas atlikti tai, kas, įvardijus abstrakčiomis etinės pareigos sąvokomis, atrodo kaip baisus nusikaltimas – pats faktas, jog tu galėsi atlikti tokius nusikaltimus yra aukščiausias tavo atsidavimo Tėvynės Gėriui įrodymas!“ Nacių nusikaltimai nebuvo modernios formalistinės etikos, verčiančios „atlikti pareigą dėl pareigos“, sunaikinančios

visas nuorodas į pozityvią, substancinę Gėrio sampratą, kraštutinė pasekmė; priešingai, tai buvo pats radikaliausias pavyzdys etinio antiformalizmo, Aukščiausiojo Gėrio etikos, kuri pateisina formalios etinės pareigos sampratos praradimą. Nacių deklaruojamas Tėvynės Gėris, žinoma, buvo tik kaukė; tačiau jei ši kaukė būtų nukritusi, visas nacių mašinos statinys būtų suiręs – nacių mašinerija būtų negalėjusi toliau funkcionuoti savo „apnuogintu pavidalu" – kaip grynas žudymo aparatas.

6

Rogozinski visiškai pagrįstai pirmąjį Kanto kraštutinumą įžiūri *Grynojo proto kritikoje,* svarbiausioje „transcendentalinės vaizduotės" sąvokoje; tačiau, atrodo, jis nesuvokia jo tikrosios prasmės, kai šį kraštutinumą sutapatina su prievarta, atsirandančia transcendentalinės sintezės akte, kuris išsklidusius juslinius duomenis sujungia į realybę. Kitaip, nei teigia Rogozinski, šios pirminės kraštutinės prievartos norėtųsi ieškoti pačioje transcendentalinės laisvės šerdyje, kuri yra ankstesnė nei (moralinis) Įstatymas – žmogiškojo subjekto „nevaldomume", apie kurį Kantas užsimena *Antropologijoje.* Ar šis „nevaldomumas" nėra pirminė „velniško Blogio" manifestacija, pasireiškimas besąlygiško potraukio, verčiančio subjektą „eiti iki pabaigos", anapus visų (žmogiškų) ribų? Ar etika, privesta iki kraštutinumo, nėra siekis išsaugoti šį potraukį? Kanto atkaklus tvirtinimas, jog noumenų sritis yra *epistemologiškai* nepasiekiama mums, baigtinėms žmogiškoms būtybėms, turėtų būti interpretuojamas kaip: „Tu negali, *nes tu neprivalai!*", kaip *etinis* draudimas, kaip fundamentalus teiginys „įeiti draudžiama", kaip perspėji-

mas, jog neįsitrauktume į pražūtingą „nevaldomumo“ verpetą, kuris nutrauks sau pakankamą gyvuliško gyvenimo reprodukcinį ciklą. Esama kažko, tam tikros nemalonios srities, esančios *tarp* gyvuliško gyvenimo, kurį reguliuoja malonumų ieškojimas, ir moralinio Įstatymo – šis kažkas yra „transcendentalinė laisvė“, nemąstoma tiesioginė noumenų intervencija į fenomenų sritį, kai drastiškai sutraukomos grandinės natūralaus priežastingumo, kurio dar nekontroliuoja moralinis Įstatymas.

Ši Kanto prieita aklavietė aiškiausiai regima (jau minėtoje) pastraipoje *Praktinio proto kritikos* pabaigoje, kur Kantas teigia, jog Pats Dievas išmintingai apribojo mūsų kognityvinius gebėjimus (pavyzdžiui, padarė noumenų sritį mums neprieinamą), kad įgalintų mus elgtis moraliai – ne tik Kantas, bet ir Pats Dievas buvo priverstas „apriboti mūsų žinojimo horizontą, kad paliktų vietos moralei“. Ar paties Kanto aprašyme, kuriame nurodoma, kokios katastrofiškos etinės pasekmės mus ištiktų, jei pasiektume noumenų sritį, nerandame vienintelio nuoseklaus atsakymo į velniško Blogio paslaptį, kuri slepia, jog šis velniškas Blogis yra ne kas kita kaip „Dievas savyje“, t. y. *Pats Dievas, pasiekęs noumeninę dimensiją,* Dievas obsceniško superego Įstatymo, sutampančio su iškreiptu *jouissance*? Anapus priešpriešos tarp Įstatymo ir mirtino Daikto, anapus Įstatymo kaip draudimo, įgalinančio išlaikyti tinkamą atstumą Daikto atžvilgiu, esama monstriškos dimensijos (ne Daikto savyje, esančio anapus Įstatymo akiračio), bet *paties Įstatymo kaip Daikto,* baisaus Įstatymo, kuris pats įrašytas į tokią dimensiją, kurią siekia laikyti mums nepasiekiamą.[26]

Arba – kalbant dar kitaip – Rogozinski įtikinamai demonstruoja, kaip po oficialiu akademiniu Kanto kaip filosofo, teigiančio etinę subjekto autonomiją, įvaizdžiu reiktų įžvelgti

kitą Kantą, Kantą, kuris sutelkia dėmesį į paslaptingą Įstatymo dovaną, leidžiančią subjektui išlaikyti tinkamą atstumą monstriško Daikto atžvilgiu ir taip išvengti jo bedugnės. Taigi matome Kantą, kuriam pagrindinė problema yra ne kaip išvengti patologinių empirinių interesų gniaužtų ir laikytis noumeninio Įstatymo kvietimo, bet (beveik norisi sakyti: priešingai) kaip išsaugoti minimalų atstumą nuo monstriško noumeninio Daikto. Moralinis Įstatymas turi apriboti ne pirminį mūsų prisirišimą prie patologinių paskatų, kylančių iš atsitiktinių fenomeninių objektų, bet veikiau „nevaldomumą", kurį Kantas *Antropologijoje* apibrėžia kaip specifiškai žmogišką atkaklų prisirišimą, polinkį į nevaldomą egotistinę laisvę, kurio nepažaboja jokia prievarta (tai būdinga mažiems vaikams), šį neįmanomą tašką, kuriame tiesiogiai fenomeniškai pasirodo noumeninė laisvė, neturinti analogų gyvūnijos karalystėje, ir kuri turi būti palaužta bei „sukilninta" lavinimo spaudimu.

Taigi neabejotinai už oficialaus akademinio Kanto *esama* „kito Kanto" – *tačiau ar tai lygiai taip pat negalioja Hegeliui*? Ir ar Rogozinski nedaro tos pačios klaidos Hegelio atžvilgiu; ar jis ne per daug skubotai pasitiki oficialiu akademiniu Hegelio įvaizdžiu, pagal kurį tai filosofas, pasitelkęs dialektinius burtus, įgalinančius radikalaus negatyvumo patirtį stebuklingai paversti absoliučios Idėjos teodicėjos pozityvumu? Ar esama ir *kito Hegelio*?[27] Ar nėra taip, jog abiem atvejais ši kita dimensija, kuri liko nepastebėta po įprastiniu akademiniu filosofo įvaizdžiu, yra sutelkiama į „velniško Blogio" paslaptį, į neįmanomą Tikrovę neįsivaizduojamo Blogio veiksmo, kuris įgyja savo priešingybės, Gėrio, formą? Būtent kaip neįsivaizduojamas/neįmanomas, šis veiksmas *turi būti numanomas,* jei norima paaiškinti etinio subjekto egzistavimo faktą: „velniškas Blogis" nėra

nepasiekiamas Blogio *telos,* jo kraštutinumas, kurio niekuomet negali pasiekti, bet veikiau kažkas, kas *visuomet jau yra įvykę* tuo momentu, kai esame etikos plotmėje, tai svarbiausias „pirminio represavimo" gestas, tam tikras „išnykstantis mediatorius" tarp natūralaus/instinktyvaus nekaltumo ir moralinio Įstatymo bei kaltės plotmės.

Galima suformuluoti šį klausimą ir taip: kodėl Kantas pasitelkia „velniško Blogio" sampratą, o po to ją paneigia? Nes „velniško Blogio" samprata yra būtina, jei norima atskirti „radikalų Blogį" nuo tradicinės blogio, kaip paprasto valios silpnumo, kaip valios nesugebėjimo atsilaikyti prieš gundymus, sampratos. Tai reiškia: Kanto svarbiausia mintis yra ta, jog Blogis nėra paprasčiausias Gėrio trūkumas, paprastas valios silpnumas, bet aktyvi, pozityvi jėga, besipriešinanti Gėriui, nuostata, kurią subjektas prisiima per amžiną noumeninio pasirinkimo veiksmą, kuriuo pasirenka savo amžiną pobūdį – ar toks veiksmas nėra neišvengiamai, pagal apibrėžimą „velniškas"?

Čia reiktų atsargiai stengtis neišleisti iš akių kantiško apibrėžimo sudėtingumo, kaip jį rekonstruoja Rogozinski: šis apibrėžimas liečia įprastinę hėgelišką kritiką, pasak kurios Kantas „neina iki pabaigos" ir lieka įstrigęs pusiaukelėje – sustoja tiesiai prieš radikalaus negatyvumo bedugnę. Pagal Ragozinski pamatinis „tikro Kanto", slypinčio po akademiniu „Kanto filosofijos" pavidalu, gestas yra būtent *atsisakymas eiti iki pabaigos:* kai jis „eina iki galo", subjektas praryjamas visiško savęs praradimo bedugnės, jis žengia neįmanomą žingsnį į velnišką Blogį, moralumas suyra, pati realybė ištirpsta Monstriškume. Kitaip negu galime spręsti pagal klaidingą Kanto „etinio rigorizmo" įvaizdį, matome, kad šis Kantas kraštutine etikos atrama laiko ne besąlygiško atkaklumo nuostatą („nepasiduok", eik iki galo, *fiat iustitia pe-*

reat mundus), bet subjekto gebėjimą apriboti save, sustoti prieš bedugnę. „Įstatymas“ yra pavadinimas apribojimo, kurį subjektas pats sau primeta – tarkim, kitos žmogiškos būtybės atžvilgiu būtent „pagarba“ įsako man laikytis atokiau nuo kito(s), susilaikyti nuo bandymų atskleisti jo arba jos paslaptis...[28]

Nors Kanto radikali besąlygiško įsakymo etika paprastai yra priešpriešinama Aristotelio nuosaikaus mato etikai, vengiančiai kraštutinumų, čia, šioje tinkamos etinės nuostatos sampratoje (kuri ragina vengti kraštutinumų, kai tiesiog pasineriama į patologinį empirinių objektų universumą, lygiai taip pat vengti tiesioginio mirtino panirimo į neįmanomą noumeninį Daiktą), aptinkame netikėtą aristotelišką Kanto filosofijos aspektą. Daug gilesniu lygmeniu nei jo liūdnai pagarsėjęs moralinis rigorizmas Kantas iš naujo teigia tinkamo atstumo etiką, svarstymų ir savęs apribojimo etiką, vengiančią gundymų „eiti iki pabaigos“. Tiriamas šiuo kantiškuoju aspektu Lacano teiginys *ne pas céder sur son désir* (etinis paliepimas neatsisakyti savojo geismo) jokiu būdu netoleruoja savižudiško, atkaklaus prisirišimo prie Daikto; priešingai, jis reikalauja išsaugoti ištikimybę geismui, patvirtintą Įstatymo, ir išlaikyti minimalų atstumą Daikto atžvilgiu – ištikimi geismui esame tuomet, kai išsaugome plyšį, palaikantį geismą, plyšį, kurio dėka incestinis Daiktas visiems laikams išvengia subjekto gniaužtų.

Išversta į etinius terminus, opozicija tarp geismo ir potraukio yra opozicija tarp nuostatos „įeiti draudžiama“, kurios laikantis gerbiama Kito paslaptis, trumpam sustabdoma mirtina *jouissance* sritis, ir priešingos nuostatos, kurios laikantis leidžiama „eiti iki pabaigos“, besąlygiško reikalavimo, einančio sava kryptimi nepaisant visų „patologinių“ svarstymų. Ar tai taip pat nėra opozicija tarp modernybės ir postmodernybės? Ar nekompromisinė

nuostata „eiti iki pabaigos“ nėra pagrindinis modernistinio rigorizmo bruožas ir ar postmodernistinė nuostata nėra charakterizuojama radikalaus dviprasmiškumo, kuris lydi subjekto „neįmanomą“ santykį su Daiktu – iš jo semiamės energijos, tačiau jei priartėsime prie jo per daug arti, jo mirtinas potraukis gali mus praryti? Panašiai kaip nelaimingas pasakotojas iš Poe teksto „Nusileidimas į verpetą“, kuris, išlikęs po laivo katastrofos, laikydamasis nuolaužos ir mikliai ja laviruodamas, sukasi verpete ir stebuklingai išvengia praryjamas gigantiškos jo akies, postmodernistinis subjektas turi išmokti gudrybės išgyventi radikalios Ribos patirtį, suktis aplink mirtiną bedugnę ir likti jos nepraryjtas... Ar visas teorinis Lacano statinys nėra draskomas šių dviejų pasirinkimų: tarp geismo/Įstatymo etikos, išlaikančios plyšį, ir mirtino/savižudiško susitapatinimo su Daiktu?



[1] Žr.: Judith Butler, *Gender Trouble,* New York: Routledge 1990; *Bodies That Matter,* New York: Routledge, 1993.

[2] „Viena vertus, esama kataklizminio įvykio, kuriančio simptomus ir kviečiančio liudyti. Ir kai tai pasikartoja dar kartą, tuomet liudininko vertė liudijime paneigiama, ir nėra kam išgirsti pasakojimą, nėra kam rūpintis, ar atsakyti – ne tik į įvykį, bet ir į patį liudijimą“ (Tom Keenan, „The AIDS Crisis Is Not Over“, in *Trauma: Explorations in Memory,* ed. Cathy Caruth, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1995, p. 23.)

[3] Smulkiau apie tai žr. Slavojaus Žižeko „Įvadą“ knygoje *Mapping Ideology,* London: Verso, 1994.

[4] Ernesto Laclau, *Emancipation(s),* London: Verso, 1996, p. 37.

[5] Ibid.

[6] Žr.: Jacques-Alain Miller, 'L'Action de la structure', *Cahiers pour l'Analyse* 9, Paris, 1966.

[7] Čia remiuosi Jacobo Rogozinski knyga *Kanten,* Paris: Éditions Kime, 1996.

[8] Išsamesnį šio Kanto filosofijos aspekto nagrinėjimą žr.: Slavoj Žižek, *Tarrying With the Negative,* Durham, NC: Duke University Press, 1993, I dalis.
[9] Žr.: Rogozinski, *Kanten,* p. 124–130.
[10] Išsamesnę sąsajos tarp Kanto antinomijų ir Lacano nevisumos *(non-All)* paradoksų aprašymą žr.: Žižek, *Tarrying With the Negative,* 2 skyrius.
[11] Tą patį galima pasakyti apie santykį tarp (socialinio) antagonizmo ir „ontologinio" plyšio tarp Tikrovės ir realybės. Koks yra jų santykis? Galbūt čia aptinkame kraštutinį idealizmo ir materializmo atskyrimą. Tai reiškia: idealizmas apibrėžia galutinį žmogiškosios patirties horizontą kaip plyšį, skiriantį ontologinę Tuštumą nuo konstituotos realybės. Galutinę idealistinę problematiką sudaro tai, koks turinys užpildo Tuštumą, atsiveriančią realybės viduryje (ar ši Tuštuma užpildoma tik fantazijomis?), o materializme Tuštuma (ar „pirminė Stoka") suvokiama kaip pirminio antagonizmo represavimo indikatorius. Taigi galutinis idealistinis „demistifikacijos" gestas yra demaskuoti kiekvieną pozityvų turinį kaip atsitiktinį transcendentalinės Tuštumos užpildą (užimantį vietą), o materializme bandome pasiekti anapus (ar veikiau po) šia Tuštuma esančią dimensiją. Ir ar ši opozicija nesiremia kontrastu tarp potraukio ir geismo? Potraukis apima grynai ontinį antagonizmą ir todėl yra griežtai ikiontologinis, o geismas yra „ontologinis", palaikomas tuštumos ontiškumo viduryje.
[12] Matome, kaip puikiai Ernesto Laclau pasiūlyta *hegemonijos* sąvoka tinka Kanto etikos rėmui: tuščiam universalumui pozityvų turinį suteikia subjektas, kuris neišmatuojamo sprendimo veiksmu *identifikuoja* (tuščią) Universalumą su tam tikru konkrečiu turiniu, kuris jį hegemonizuoja (tarkime, sėkmingos nacių ideologinės hegemonijos atveju, „būti tikru vokiečiu" *reiškia tą patį* kaip „atmesti liberalų individualizmą, taip pat ir klasių kovos principą dėl vizijos visuomenės, suprantamos kaip sudėtinis kūnas, kurio nariai – klasės – bendradarbiauja harmoningai").
[13] Žr.: Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies,* New York: Verso, 1997, 2 skyrių.
[14] Kita panaši scena yra Jameso Masono – kuris taip pat vaidina ir filme *Sugautoji* – garsioji frazė „Dievas klydo!" (paskutiniu momentu bandant sutrukdyti Abraomui nužudyti Izaoką) iš Nicholaso Ray filmo *Didesnis nei gyvenimas (Bigger Than Life).*
[15] Žr.: Mary Ann Doane, *The Desire to Desire,* Bloomington: Indiana University Press, 1987, 6 skyrių.

[16] Elisabeth Bronfen (žr. knygos *The Knotted Subject,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997, 8 skyrių) atkreipia dėmesį, kaip paskutinis Tippi Hedren susidūrimas su paukščiais (filme *Paukščiai*), redukuojantis ją į bejėgę mumiją, įstengiančią tik su isterišku įsiūčiu mojuoti rankomis, iš naujo atkuria gotikinių novelių *à la* Radcliffe scenarijų, pagal kurį jauna ir nekalta herojė galiausiai išdrįsta užlipti laiptais ir įeiti į kambarį palėpėje, kuriame glūdi uždraustos paslaptys ir iš kur sklinda šnibždesiai ir šūksniai naktį – ironiškai apverčiant šią formulę, pati Hedren paverčiama „beprote palėpėje". Scena, kai ji lipa laiptais, yra griežtai analogiška tai, kur detektyvas Arbogastas lipa laiptais motinos namuose ir po to užpuolamas tariamos motinos filme *Psichopatas (Psycho):* tai dar vienas patvirtinimas, jog puolantys paukščiai atstovauja nevaldomoms motiniškojo superego galioms... Kambarys palėpėje su paslaptinga anga stoge yra tiesioginis išorinio intymumo *(ex-timacy)* įsikūnijimas: tai vieta pačiame namo centre, kuriame susisuko lizdą grėsminga išorė (puolantys paukščiai). Taigi paslaptis yra ta, jog tikroji grėsmingos išorės vieta *(locus)* yra būtent namuose, todėl jokie mediniai užtvarai negali nuo jų apsaugoti: interpretuojant pagal Freudą, kambarys palėpėje, prie kurio artinasi Hedren, yra, žinoma, tėvų miegamasis.

[17] Gilles Deleuze, *Coldness and Cruelty,* New York: Zone Books, 1991, p. 82–83.

[18] Žr.: Rogozinski, *Kanten.*

[19] Apie „velniško Blogio" sampratą žr. Slavoj Žižek, *Tarrying With the Negative,* 3 skyrių; apie juridinės monarcho žmogžudystės *crimen inexpiable* žr. Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do,* London: Verso 1991, 5 skyrių.

[20] Žr.: Joan Copjec, 'Introduction: Evil in the Time of the Finite World', in *Radical Evil* (S2), London: Verso, 1996.

[21] Hannah Arendt, „The Concentration Camps", *Partisan Review* 15:/7 (July 1948), p. 758.

[22] Žr.: Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question,* Cambridge: Polity Press, 1996, p. 147.

[23] John Silber, 'Kant at Auschwitz', *Proceedings of the Sixth International Kant Congress,* ed. G. Funke and T. Seebohm, Washington, DC: Center for Advanced Research in Phenomenology, 1991, p. 198.

[24] Ibid, p. 200.

[25] *Hegel's Aesthetics,* Oxford: Oxford University Press, 1975, p. 222.

[26] Alainas Juranville (žr.: „Du Malin Génie au Surmoi“, *in L'Âne* 64 (1996 spalis, p. 35–40) priešpriešina superego kaip obscenišką įstatymą, kuris primeta malonumą, ir „tikrą“ simbolinį Įstatymą, dėl kurio atsiveriame Kvietimui autentiško Kito, kurio nepaliečia narcisistiniai iškraipymai. Šiuo požiūriu „Oidipo kompleksas“ (kurio išdava yra superego) jau nėra būtina „socializacijos“ (subjekto integracijos į sociosimbolinį universumą) matrica, bet paradigminis patologinis *iškraipymas* normatyvinio proceso, kuriuo subjektas įvesdinamas į simbolinę plotmę. Tačiau mūsų požiūriu tokia opozicija tarp „tinkamo“ simbolinio Įstatymo ir jo „patologinio“ superego iškraipymo yra būtent tas ideologinis veiksmas (ar „idealistinė falsifikacija“), kurios reiktų vengti: pamatinė psichoanalizės pamoka yra būtent ta, jog *nėra Įstatymo be superego* – superego yra obsceniška dėmė, kurios struktūriškai neįmanoma išvengti, tai šešėlinis papildymas „gryno“ simbolinio Įstatymo, sukuriančio jo būtinąją fantazminę atramą.
[27] Labai svarbu, kalbant apie santykį tarp Kanto ir Hegelio, išsiveržti iš šio dvigubo suvaržymo: iš „natūralizuotos“ pseudohėgeliškos pozicijos, iš kurios Kantas pasirodo kaip sau prieštaraujantis filosofas, neapmąstantis savo paties spėjimų iki galo ir taip įsiveliantis į beprasmius prieštaravimus, taip pat ir iš įprastos kantiškosios pozicijos, žvelgiant iš kurios Hegelis klaidingai suvokia ribą, kuri Kantui yra esminė, kaip vien tik apribojimą, kurį reikia įveikti, ir tokiu būdu regresuoja atgal prie tradicinės metafizikos. Čia abu filosofus svarbu įtraukti ne į „dialogą“, kuriame kiekvienas „gerbtų“ kito tikrąjį indėlį, bet į daug radikalesnį susipriešinimą: tradicinė kantiška Hegelio kritika yra ekranas, neleidžiantis pasiekti iš tiesų subversyvios Kanto filosofijos dimensijos (apibrėžti jo „ribinių sąvokų“, pavyzdžiui, velniško Blogio, Monstriškumo ir kitų, pasekmes); ir *vice versa:* įprastinis hėgeliškas Kanto klaidingas suvokimas yra ekranas, kuris supainioja iki tol negirdėtą tikrąjį Hegelio dialektikos turinį.
[28] Laikantis tos pačios gijos, Lacano geismas, grindžiamas simboliniu įstatymu, taip pat yra ir gynyba prieš mirtiną *jouissance.*

Versta iš: Slavoj Žižek, The Unconscious Law: Towards an Ethics Beyond the Good, Slavoj Žižek, *The Plaque of Fantasies,* New York, Verso, 1997, p. 213–241.

5. MELANCHOLIJA IR VEIKSMAS

Lacano didysis Kitas žymi ne tik eksplicitines simbolines taisykles, reguliuojančias socialinę sąveiką, bet taip pat painų nerašytų, implicitinių taisyklių voratinklį. Rogerio Eberto *Holivudo klišių knygelė (The Little Book of Hollywood Clichés)*[1] apima šimtus stereotipų ir privalomų scenų, pradedant garsia vežimėlio su vaisiais taisykle (bet kurioje persekiojimo scenoje, vykstančioje svetimoje ar etninėje vietovėje, turi būti apverstas vežimėlis su vaisiais, o įsiutęs prekiautojas turi išbėgti į kelio vidurį ir pagrūmoti kumščiu nutolstančiam herojui), baigiant rafinuotesniais atvejais, kai vadovaujamasi „dėkoju, nors ir nedėkoju" taisykle (kai du žmonės baigia nuoširdų pokalbį ir asmuo A ruošiasi išeiti iš kambario, asmuo B nedrąsiai ištaria A vardą. A sustoja, atsisuka ir sako, – „taip?", o B atsako – „dėkui") arba pirkinių krepšio taisyklė (kai įsibaiminusi, ciniška moteris, daugiau nenorinti įsimylėti, eina apsipirkti į bakalėją, ją persekioja gerbėjas, siekiantis pralaužti jos vienišumo sieną; jos krepšiai visada plyšta, aplink ją pabyra vaisiais ir daržovės, taip simbolizuodami jos gyvenime vyraujančią netvarką ir/arba suteikdami garbintojui galimybę padėti jai sutvarkyti gyvenimą kartu su visais apelsinais ir obuoliais). Būtent tai ir yra didysis Kitas, simbolinė mūsų gyvenimų substancija, nerašytų taisyklių visuma, veiksmingai reguliuojanti mūsų kalbą ir veiksmus. Nors šios taisyklės niekuomet nėra eksplicitiškai apibrėžtos, nepaklusimas joms gali turėti

skaudžių pasekmių. Viena tokių taisyklių radikaliajame šiandieninės akademinės bendruomenės sparne paskutinį dešimtmetį yra Hannah Arendt išaukštinimas iki neliečiamo autoriteto, iki perkėlimo (*transference*) taško. Tiesiog jos niekas nekritikuoja. Prieš du ar tris dešimtmečius kairieji atmetė ją – ar veikiau ignoravo – kaip totalitarizmo sąvokos, neatitaisomai įstrigusios šaltojo karo ideologijoje, kūrėją; šiandien netgi tie, iš kurių būtų galima tikėtis antipatijos (iš psichoanalizės, žinant Arendt priešiškumą psichoanalizei; iš Frankfurto mokyklos šalininkų – dėl jos paniekos Adorno), ją gerbia.

Kita panaši taisyklė liečia gedėjimo ir melancholijos santykį. Mūsų liberaliais laikais, kai pati transgresija yra įtraukiama, netgi užsakoma dominuojančių institucijų, vyraujanti nuomonė paprastai pasirodo griaunančios transgresijos forma. Jei norima apibrėžti hegemoninę intelektualinę madą, reikia ieškoti tokios mados, kuri skelbiasi sudaranti iki šiol negirdėtą pavojų hegemoninės galios *išdėstymui* (*dispositif*). Gedėjimo ir melancholijos atžvilgiu vyraujanti nuomonė yra tokia: Freudas priešpriešino normalų gedėjimą (sėkmingą susitaikymą su praradimu) ir patologinę melancholiją (subjektas atkakliai laikosi savo narcisistinės identifikacijos su prarastu objektu). Prieštaraujant Freudui, reiktų teigti konceptualų ir etinį melancholijos pirmumą. Praradimo procese visuomet esama likučio, kuris negali būti integruotas per gedėjimo veiklą, todėl visiška ištikimybė yra ištikimybė šiam likučiui. Gedėjimas yra tam tikra išdavystė, antrasis (prarasto) objekto nužudymas, tuo tarpu melancholiškas subjektas lieka ištikimas prarastam objektui, atsisakydamas nutraukti su juo saitus. Šią istoriją galima interpretuoti daugybe būdų, pradedant *queer* teorija, teigiančia, jog homoseksualais gali būti laikomi tie, kurie lieka ištikimi prarastai ar represuotai identifikacijai

su tos pačios lyties libidiniu objektu, baigiant postkolonijine/ postetine teorija, tvirtinančia, jog kai etninės grupės įtraukiamos į kapitalistinius modernizacijos procesus ir iškyla pavojus, kad jų specifinį palikimą praris nauja globalinė kultūra, jos turėtų ne atsisakyti savo tradicijos gedėdamos, bet išsaugoti melancholišką saitą su savo prarastomis šaknimis.

Dėl šio politiškai korektiško pagrindo klaidingas melancholijos pasmerkimas gali turėti skaudžių pasekmių – pranešimai yra atmetami, pretendentai negauna darbo, nes demonstruoja „neteisingą" požiūrį į melancholiją. Tačiau dėl šios priežasties labai svarbu atkakliai siekti demaskuoti objektyvų cinizmą, kuriuo vadovaujasi ši melancholijos reabilitacija. Melancholiškas ryšys su prarastu etniniu Objektu įgalina teigti, jog mes liekam ištikimi mūsų etninėms šaknims, nors tuo pat metu esame visiškai įsitraukę į globalų kapitalistinį žaidimą. Reikia apsvarstyti, iki kokio laipsnio visas postkolonijinių studijų projektas yra palaikomas šios objektyvaus cinizmo logikos. Kad būtų visiškai aišku: postkolonijinė nostalgija yra bloga ne dėl utopinės svajonės apie pasaulį, kurio jie niekada neturėjo (tokia utopija galėtų būti visiškai išlaisvinanti), bet dėl to, kokiu būdu ši svajonė naudojama, kad legitimuotų jos priešingybės tikrovę, visišką ir neribojamą dalyvavimą globaliniame kapitalizme.

1. Stoka nėra tas pat, kas praradimas

Taigi kuo teoriškai blogas šis pakartotinis melancholijos teigimas? Problemą sukuria anamorfozės statusas: anamorfozė nurodo objektą, kurio materialioji egzistencija yra iškraipoma taip, kad žvilgsnis įsirašo į jos objektyvius bruožus. Veidas, kuris atro-

do groteskiškai iškraipytas ir prailgintas, įgyja darną; neryškus kontūras, dėmė tampa ryškiu dariniu, jei į jį pažvelgiame iš tam tikros nesimetriškos pozicijos – ar tai nėra viena iš glaustų ideologijos formuluočių? Socialinė realybė gali atrodyti sumišusi ir chaotiška, tačiau jei pažvelgsime į ją, pavyzdžiui, iš antisemitizmo pozicijos, viskas tampa aišku ir įgyja griežtus kontūrus – žydų sąmokslas yra kaltas dėl visų mūsų bėdų. Kitaip tariant, anamorfozė sunaikina priešpriešą tarp objektyvios realybės ir iškreipto subjektyvaus jos suvokimo; per ją subjektyvus iškraipymas yra vėl sugrąžinamas į patį suvokiamą objektą, ir būtent šiuo atžvilgiu žvilgsnis įgyja tariamai objektyvią egzistenciją.

Šis anamorfozės paradoksas išnyksta melancholijoje. Paprastai pabrėžiamas antihėgeliškas melancholijos reabilitacijos pobūdis; gedėjimo veikla turi įveikos (*Aufhebung*) struktūrą, kuri įgalina išlaikyti įsivaizduojamą objekto esmę, nors ir prarandant jį tiesioginėje realybėje, o melancholijoje objektas priešinasi savo tariamai įveikai.[2] Tačiau melancholiko klaida yra ne tiesiog teigti, jog kažkas priešinasi simbolinei įveikai, bet veikiau apibrėžti šį pasipriešinimą kaip pozityviai egzistuojantį, nors ir prarastą objektą. Kanto terminais melancholikas yra kaltas, jog įsivelia į tam tikrą grynojo gebėjimo geisti paralogizmą, kurį sudaro sumaištis tarp *praradimo* ir *stokos:* tiek, kiek geismo objekto-priežasties iš tiesų ir iš esmės stokojama, melancholija interpretuoja šią stoką kaip praradimą, lyg stokojamas objektas iš pradžių buvo turėtas, o po to prarastas.[3] Trumpai tariant, melancholija nuslepia, jog objekto trūksta jau nuo pat pradžių, kad jo pasirodymas sutampa su jo stoka, kad šis objektas yra *ne kas kita* kaip tuštumos ar stokos pozityvavimas, visiškai anamorfiškas darinys, kuris kaip toks neegzistuoja. Žinoma, paradoksą sukuria tai, jog šis apgaulingas stokos

vertimas į praradimą įgalina užsitikrinti objekto valdymą; tai, ko niekada neturėta, negali būti ir prarasta, todėl melancholikas, besąlygiškai prisirišęs prie prarasto objekto, tam tikru būdu jį valdo netgi prarasdamas. Būtent taip reiktų suprasti viduramžių mintį, jog melancholikas negali pasiekti dvasinės ar nekūniškos plotmės: užuot tiesiog kontempliavęs antjuslinį objektą, jis nori įtraukti jį į geismą. Nors ir negalėdamas pasiekti antjuslinės idealių simbolinių formų plotmės, melancholikas vis dar jaučia metafizinį ilgesį kitai absoliučiai realybei, esančiai anapus mūsų kasdienės realybės, pasmerktas laikinam nuopuoliui ir sugedimui; vienintelis būdas išvengti šios nemalonios padėties yra paimti įprastą, juslinį materialų objektą (pavyzdžiui, mylimą moterį) ir išaukštinti ją iki absoliuto. Melancholiškas subjektas taip išaukština savo ilgesio objektą iki prieštaringo kūniško absoliuto derinio; tačiau kadangi šis objektas yra pasmerktas nuopuoliui, jį galima besąlygiškai valdyti tik tiek, kiek jis yra prarastas, tik jį prarandant. Hegelis pats naudojo šią logiką, kalbėdamas apie kryžiuočių žygius ieškant Kristaus kapo; jie taip pat supainiojo absoliutų dievybės aspektą su materialiu kūnu, egzistavusiu Judėjoje prieš du tūkstančius metų, todėl jų ieškojimai neišvengiamai baigėsi nusivylimu. Dėl šios priežasties melancholija nėra tik saitas su prarastu objektu, bet saitas su pačiu pirminiu jo praradimo gestu.

Įžvalgiai apibūdindamas Wilhelmo Furtwänglerio dirigavimą, Adorno teigė, kad Furtwängleris

> siekė išgelbėti [*Rettung*] kažką, kas jau buvo prarasta, susigrąžinti interpretaciją, kuri nyko tuo momentu, kai užgeso siejanti tradicija. Šis bandymas išgelbėti suteikė jam kraštutinių įstangų, verčiančių maldauti kažko, kas jau nėra paprasčiausiai ir tiesiogiai esantis.[4]

Reiktų atkreipti dėmesį į dvigubą praradimą, kuris palaiko šiandieninį (užtarnautą) Furtwänglerio kultą, susižavėjimą, kurį sukelia jo seni įrašai. Čia susiduriame ne tik su tuo, jog šiandien mus žavi naivi, nuoširdžiai organiška Furtwänglerio aistra, kuri jau rodosi neįmanoma mūsų epochoje, kai dirigavimas skyla į šaltą techninį meistriškumą ir dirbtinę aistrą kaip sceninio elgesio dalį (Leonardas Bernsteinas); pats mūsų susižavėjimo prarastas objektas jau įtraukia tam tikrą praradimą. Tai reiškia, jog Furtwänglerio aistra buvo užpildyta tam tikru trauminiu intensyvumu, tam tikru skubos suvokimu, būdingu desperatiškam siekiui išgelbėti iš mūsų tradicijos tai, kam jau iškilo pavojus, kas jau nėra saugus moderniame pasaulyje. Tai, ką mes tikimės iš naujo sugauti senuose Furtwänglerio įrašuose, yra ne organinis klasikinės muzikos betarpiškumas, bet veikiau organiška-tiesioginė paties praradimo patirtis, kuri mums jau nepasiekiama. Šiuo požiūriu mūsų susižavėjimas Furtwängleriu yra pati gryniausia melancholija.

Giorgio Agambenas pabrėžia, kad, kitaip nei gedėjimas, melancholija reiškia ne tik nesugebėjimą gedėti, atkaklų prisirišimą prie objekto tikrovės, bet ir jo priešingybę: „Melancholija pasiūlo paradoksą, kai intencija gedėti yra ankstesnė už objekto praradimą bei jį numatanti“.[5] Čia glūdi melancholiko strategija: vienintelis būdas užvaldyti objektą, kurio niekada neturėjo, kuris nuo pat pradžių buvo prarastas, yra traktuoti objektą, kurį mes vis dar visiškai valdome, taip, lyg jis jau būtų prarastas. Melancholiko atsisakymas gedėti įgyja priešingą formą, jis tampa apsimestiniu spektakliu, rodančiu perdėtą, paviršutinišką gedėjimą objekto, kuris dar nėra prarastas. Būtent tai suteikia melancholiškiems meilės santykiams išskirtinį skonį, pavyzdžiui, Archerio Newlando ir grafienės Olenskos san-

tykiams Edithos Wharton filme *Nekaltybės amžius (The Age of Innocence)*. Nors partneriai vis dar kartu, aistringai įsimylėję, besidžiaugiantys vienas kito artumu, būsimo išsiskyrimo šešėlis taip nuspalvina jų santykius, kad savo dabartinius malonumus jie suvokia kaip apgaubtus būsimos katastrofos (išsiskyrimo) nuojautos (tai tikslus apvertimas įprastinio supratimo, kai tikimasi, jog dabartinius besitęsiančius vargus kada nors pakeis laimė). Įsitikinimas, jog, nepaisant oficialaus socialistinio optimizmo, Dmitrijus Šostakovičius buvo labai melancholiškas kompozitorius, gali būti patvirtintas tuo, jog garsiausią styginių kvartetą (nr. 8) 1960 metais jis sukūrė savo paties atminimui: „Aš pagalvojau, kad jei vieną dieną mirsiu, vargu ar kas nors parašys darbą, skirtą mano atminimui. Todėl nusprendžiau jį parašyti pats. Galite užrašyti ant viršelio: „Skiriu šį kvartetą kompozitoriaus atminimui".[6] Nenuostabu, jog Šostakovičius apibūdino pagrindinę kvarteto tonaciją kaip „pseudotragišką"; pikti liežuviai teigia, kad „jis bandė išmatuoti, kiek ašarų jam kainavo jo kūrinys pagal šlapimo kiekį išgėrus pusę tuzino bokalų alaus."[7] Kadangi melancholikas gedi to, ko dar neprarado, melancholijos veikloje esama esminio komiško tragiškos gedėjimo procedūros apvertimo, panašiai kaip sename rasistiniame anekdote apie čigonus: kai lyja, jie džiaugiasi, nes žino, jog po lietaus visuomet šviečia saulė, o kai šviečia saulė, jie liūdi, nes žino, kad anksčiau ar vėliau pradės lyti. Trumpai tariant, gedėtojas gedi prarasto objekto ir nužudo jį antrą kartą simboliškai perteikdamas jo praradimą, tuo tarpu melancholikas nėra paprasčiausiai tas, kuris negali atmesti objekto, bet veikiau tas, kuris nužudo objektą antrą kartą (laikydamas jį prarastu) dar prieš tai, kai objektas iš tiesų prarandamas.

Kaip turėtume išpainioti šį paradoksą, kai gedima objekto,

kuris dar nėra prarastas, kuris vis dar čia? Šią paslaptį atskleidžia tiksli Freudo formuluotė, pagal kurią melancholikas pats nežino, ką prarado, prarasdamas objektą.[8] Čia reiktų prisiminti Lacano skirtį tarp objekto ir geismo objekto-priežasties: geismo objektas yra tiesiog geidžiamas objektas, o geismo priežastis yra bruožas, dėl kurio mes geidžiame geidžiamo objekto (tam tikra detalė ar tikas, mūsų sąmoningai nepastebimas ir kartais klaidingai suvokiamas kaip kliūtis, kurios nepaisydami geidžiame objekto). Šiuo požiūriu melancholikas nėra nuo pat pradžių subjektas, prisirišęs prie prarasto objekto, negalintis gedėti, bet veikiau subjektas, kuris valdo objektą, tačiau jo jau negeidžia, nes priežastis, vertusi geisti šio objekto, prarado savo veiksmingumą. Toli gražu neakcentuodama iki kraštutinumo situacijos, kai geismas patiria frustraciją, kai geismas netenka savo objekto, melancholija veikiau atstoja esatį objekto, kuris pats neteko geismo sau. Melancholija atsiranda tuomet, kai mes galiausiai gauname geidžiamą objektą, tačiau juo nusiviliame. Būtent šia prasme melancholija (nusivylimas visais pozityviais, regimais objektais, iš kurių nė vienas negali patenkinti mūsų geismo) iš tiesų yra filosofijos pradžia.

Čia matome sąsają tarp anamorfozės ir sublimacijos: realybėje objektų serijos yra struktūruojamos apie (arba veikiau jos numato) tuštumą; jei pati ši tuštuma tampa matoma, realybė suyra. Taigi, siekiant išsaugoti vientisą realybės statinį, vienas realybės elementas turi būti perkeltas ir užimti centrinės tuštumos vietą – tai Lacano *objektas mažoji a*. Šis objektas yra didingas (ideologijos) objektas, išaukštintas iki Daikto kilnumo, ir kartu anamorfinis objektas (siekdami suvokti jo didingas savybes, turime žvelgti į jį kreivai, pakreiptai – jei žvelgtume tiesiai, jis pasirodytų kaip dar vienas serijinis objektas). Žvelgiant tiesiai, žydai, tarki-

me, yra tik viena iš daugelio nacionalinių ar etninių grupių, tačiau kartu tai didingas objektas, atstovaujantis tuštumai (centriniam antagonizmui), aplink kurį struktūruojamas socialinis statinys – aukščiausiasis nematomas Ponas, slaptai traukiojantis virveles. Antisemitinė nuoroda į žydus, atrodo, paaiškina situaciją, įgalina suvokti visuomenę kaip uždarą ar pastovią erdvę. (Ar taip pat nėra su įsitikinimu, jog darbininkas kapitalistinėje sistemoje dirba penkias valandas sau ir tris valandas kapitalistui ponui? Tai tik iliuzija, jog galima atskirti dvi darbo rūšis ir reikalauti, jog darbininkas dirbtų tik penkias valandas sau ir gautų visą atlyginimą už savo darbą. Darbo užmokesčio sistemoje tai neįmanoma. Likusių trijų valandų statusas tam tikru būdu yra anamorfinis; jos įkūnija pridėtinę vertę – panašiai kaip dantų pastos tūbelė, kurios trečdalis yra kitaip nuspalvintas ir ant kurio didelėmis raidėmis užrašyta: 30% NEMOKAMAI! Tokioje situacijoje man visuomet norisi pasakyti: „Okei, duokite man tik tuos nemokamus 30 procentų!")

Tačiau svarbiausias *objekto mažoji a* kaip negatyvaus dydžio – vartojant Kanto terminus – bruožas yra ne tas, kad geismo tuštuma paradoksaliai įsikūnija tam tikrame objekte, kuris imasi jį atstoti, bet visiškai priešingas paradoksas: ši pirminė tuštuma ar stoka pati funkcionuoja tik tiek, kiek ją įkūnija tam tikras objektas; būtent šis objektas palaiko geismo prarają. Ši negatyvaus dydžio samprata yra labai svarbi siekiant paaiškinti krikščionybės revoliuciją. Ikikrikščioniškos religijos liko išminties lygmens; jos pabrėžia kiekvieno laikino baigtinio objekto nepakankamumą ir skelbia arba nuosaikumą siekiant malonumų (reikia vengti perdėto prisirišimo prie baigtinių objektų, nes malonumas yra laikinas), arba laikinos realybės atmetimą dėl Tikro Dieviškojo Objekto, kuris vienintelis gali suteikti begali-

nę palaimą. Krikščionybė, priešingai, siūlo Kristų kaip mirtingą, laikiną individą ir atkakliai tvirtina, kad tikėjimas laikinu inkarnacijos įvykiu yra vienintelis kelias į amžiną tiesą ir išganymą. Būtent šiuo atžvilgiu krikščionybė yra meilės religija: meilėje privilegijuojamas, akcentuojamas baigtinis laikinas objektas, svarbesnis nei visa kita. Tas pats paradoksas slypi krikščioniškoje atsivertimo ir nuodėmių atleidimo sampratoje. Atsivertimas yra laikinas įvykis, pakeičiantis pačią amžinybę. Vėlyvasis Kantas apibrėžė noumeninio pasirinkimo veiksmą kaip tokį, kuriuo individas pasirenka savo amžiną pobūdį; ankstesnis už jo laikinę egzistenciją, šis veiksmas iš anksto nubrėžia jo žemiškosios lemties kontūrus. Jei ne dieviškasis malonės veiksmas, mūsų lemtis liktų nepakeičiama, amžinai apibrėžta šio amžinojo pasirinkimo veiksmo; tačiau geroji krikščionybės žinia yra ta, kad per tikrą atsivertimą šį veiksmą galima pakartoti ir taip pakeisti, ištrinti pačios amžinybės pasekmes.

2. Postsekuliarinė mintis? Ne, ačiū!

Šis kraštutinis krikščionybės paradoksas išnyksta pozicijoje, kuri šiandien dedasi melancholiška, postsekuliarine mintimi, savo kraštutinę išraišką įgaunančia būde, kuriuo Derrida pasisavina Levino idėjas. Būtent čia pripažįstama, jog modernistinė kritika sunaikino ontoteologijos pagrindus, Dievo kaip aukščiausiosios esybės sąvoką ir taip toliau. Tačiau kas, jei galutinis šio destruktyvaus gesto tikslas yra išgrįsti kelią naujoms postdekonstrukcionistinėms ir nedekonstruojamoms dvasingumo formoms, santykiui su besąlygiška Kitybe, kuris ankstesnis nei ontologija? Kas, jei fundamentali žmogiškojo subjekto patirtis yra

ne esatis sau, gebėjimas dialektiškai medijuoti-pasisavinti visą Kitybę, bet pirminis pasyvumas, jautrumas, įsiklausymas, begalinis įsiskolinimas ir atsakomybė Kitybei, kuri niekuomet neįgauna pozityvių bruožų, bet visuomet lieka nutolusi lyg savo pačios nesaties žymė? Čia norisi prisiminti garsų Marxo sąmojį apie Proudhoną iš *Filosofijos skurdo* (vietoje tikrų žmonių tikrose aplinkybėse Proudhono pseudohėgeliška socialinė teorija pateikia pačias aplinkybes, atitraukdama jas nuo žmonių, kurie jas ir daro gyvas): vietoje religinės matricos, kurios centre yra Dievas, postsekuliarinė dekonstrukcija duoda mums pačią matricą, iš kurios pašalinta ją grindžianti pozityvi Dievo figūra.

Ta pati konfigūracija pasikartoja Derrida ištikimybėje marksizmo dvasiai: „Dekonstrukcija niekada neturėjo jokios prasmės ar intereso, bent jau mano požiūriu, išskyrus radikalizavimą, kitaip tariant, tik priklausydama marksizmo *tradicijai*, tam tikrai *marksizmo dvasiai*".[9] Pirmas dalykas, kurį norisi čia pažymėti (ir apie kurį Derrida neabejotinai žino), yra tai, kaip šis „radikalizavimas" remiasi tradicine priešprieša tarp raidės ir dvasios: iš naujo pagrįsti autentišką marksistinės tradicijos dvasią reiškia atmesti jo raidę (Marxo specifines analizes ir pasiūlytas revoliucines priemones, kurias nepataisomai suteršė tradicinė ontologija) tam, kad iš pelenų prikeltų autentišką mesianistinį emancipacinio išlaisvinimo pažadą. Tačiau negali nekristi į akis nemalonus artumas, atsirandantis tarp tokio „radikalizavimo" ir (bendrai suprantamos) Hegelio įveikos (*Aufhebung*). Mesianistiniame pažade marksistinis palikimas yra „įveikiamas", t. y. jo esminė šerdis išsaugoma pačiu jo konkrečios istorinės formos priveikimo ar atmetimo gestu. Ir – čia glūdi sunkiausia Derrida veiksmo vieta – svarbu yra ne tai, kad Marxo konkrečios formuluotės ir pasiūlytos priemonės turi būti atmestos,

pakeistos kitomis, labiau adekvačiomis formuluotėmis ir priemonėmis; svarbu yra tai, kad mesianistinį pažadą, sudarantį marksizmo dvasią, išduoda *bet kuri* konkreti formuluotė, *bet koks* vertimas į determinuotas ekonomines ir politines priemones. Derrida pasiūlytą Marxo „radikalizavimą“ grindžianti prielaida yra ta, jog kuo radikalesnės yra šios determinuotos ekonominės ir politinės priemonės (apimančios net *Khmer Rouge* būrius ar Sendero Luminoso žudynių laukus), tuo mažiau jos iš tiesų yra radikalios, tuo labiau jos lieka priklausomos nuo metafizinio etiniopolitinio horizonto. Kitaip tariant, Derrida „radikalizavimas“ tam tikru atžvilgiu yra (tiksliau: praktiškai yra) jo priešingybė: tai bet kokių tikrai radikalių politinių priemonių atmetimas (tarp kitko, visos Derrida konkrečios politinės intervencijos, pradedant jo susižavėjimu Nelsonu Mandela ir pasisakymais, ginančiais disidentus filosofus komunistinėje Čekoslovakijoje), baigiant jo sąlygine parama Irako bombardavimui Persų įlankos kare, puikiai atitinka nuosaikiai kairiąją poziciją).

Derrida politikos radikalizmas apima neredukuojamą plyšį tarp būsimos demokratijos (*the democracy to come*) mesianistinio pažado ir visų galimų jo inkarnacijų; būtent dėl šio radikalizmo mesianistinis pažadas visiems laikams lieka pažadu, jis niekada negali būti išverstas į determinuotų ekonominių ir politinių priemonių tinklą. Neadekvatumas tarp neišsprendžiamo Daikto bedugnės ir bet kokio konkretaus sprendimo yra nepanaikinamas; mūsų skola Kitam niekada negali būti grąžinta, mūsų atsakymas į Kito kvietimą niekada nėra visiškai adekvatus. Ši pozicija turi būti priešpriešinama dvigubam gundymui – neprincipinio pragmatizmo ir totalitarizmo, kurie abu suskliaudžia plyšį. Pragmatizmas tiesiog redukuoja politinį aktyvumą į oportunistinį manevravimą, į ribotas strategines in-

tervencijas kontekstinėse situacijose, išsiversdamas be nuorodų į transcendentinę Kitybę, o totalitarizmas sutapatina besąlygišką Kitybę su konkrečia istorine figūra (Partija *yra* tiesiogiai įkūnyta istorinė priežastis). Trumpai tariant, totalitarizmo problematika čia įgyja specifinį dekonstrukcionistinį apvertimą: pačiu elementariausiu, net norisi sakyti ontologiniu požiūriu totalitarizmas nėra paprasčiausiai politinė jėga, siekianti visiškos socialinio gyvenimo kontrolės, padaranti visuomenę visiškai skaidrią, bet trumpasis jungimasis tarp mesianistinės Kitybės ir determinuoto politinio veikėjo. Būti ateinančiai (*à venir*) nėra tiesiog papildoma demokratijos kvalifikacija, bet jos vidinė esmė, kuri ir daro demokratiją demokratija. Tuo momentu, kai demokratija jau nėra ateinanti, o pretenduoja tapti esanti – visiškai įgyvendinta – įžengiame į totalitarizmą.

Kad išvengtume nesusipratimų: žinoma, būsima demokratija yra ne paprasčiausiai demokratija, kuri žada pasirodyti ateityje, bet ta, kurios pasirodymas yra visiems laikams atidėtas. Derrida puikiai suvokia teisingumo skubumą, „dabartiškumą“, jo būtinumą – jei jam yra kas svetima, tai būtent savimi patenkintas demokratijos atidėjimas vėlesnei evoliucijos stadijai, kaip gerai žinomoje stalinistinėje perskyroje tarp esamos „proletariato diktatūros“ ir būsimos „visiškos“ demokratijos, legitimuojančios esamą terorą kaip kuriantį būtinas sąlygas vėlesnei laisvei. Jam tokia dviejų pakopų strategija yra pati blogiausia ontologija; kitaip negu ši strateginė tinkamo (ne)laisvės dozavimo ekonomija, ateinanti demokratija atskleidžia nenumatomas etinės atsakomybės apraiškas ar protrūkius, kai aš staiga susiduriu su būtinybe atsakyti į kvietimą, įsikišti į situaciją, kurią laikau netoleruotinai neteisinga. Tačiau simptomiška, kad Derrida, nepaisydamas to, išlaiko nepanaikinamą priešpriešą tarp

šmėklinės mesianistinio kvietimo laikytis teisingumo patirties ir teisingumo ontologizavimo, jo perkėlimo į pozityvių legalių, politinių ir kitokių priemonių tinklą. Arba, jei suformuluotume tai kaip priešpriešą tarp etikos ir politikos: tai, ką Derrida čia mobilizuoja, yra plyšys tarp etikos ir politikos.

> Viena vertus, etika lieka apibrėžta kaip besąlygiško svetingumo begalinė atsakomybė. Tačiau, kita vertus, politiškumas gali būti apibrėžtas kaip sprendimų priėmimas neturint jokių apibrėžtų transcendentinių garantijų. Taip hiatas Levino filosofijoje įgalina Derrida teigti svetingumo etikos pirmumą, kartu paliekant politiškumo sferą atvirą rizikai ir pavojui.[10]

Taigi etika yra neišsprendžiamumo pagrindas, o politiškumas yra sritis, kur priimami sprendimai, kur prisiimama visa rizika peržengti hiatą ir išversti šį neįmanomą mesianistinio teisingumo etinį reikalavimą į konkrečią intervenciją, kuri niekada nėra verta šio reikalavimo, tai reiškia, visuomet neteisinga (kažkurių) kitų atžvilgiu. Tikroji etinė plotmė, besąlygiškas šmėkliškas reikalavimas, kuris daro mus visiškai atsakingus ir kuris niekada negali būti paverstas pozityviomis priemonėmis ar intervencijomis, yra galbūt ne toks formalus, apriorinis politinių sprendimų pamatas ar rėmas, bet veikiau jų vidinis neapibrėžtas *différance*, nurodantis, kad joks apibrėžtas sprendimas negali visiškai atitikti jo žymės. Ši trapi, laikina besąlygiško etinio įsakymo ir pragmatinių politinių intervencijų vienybė geriausiai gali būti perteikta parafrazuojant garsiąją Kanto formuluotę apie santykį tarp proto ir patyrimo: „Etika be politikos yra tuščia, o politika be etikos yra akla".[11] Nors ir koks elegantiškas būtų šis sprendimas (etika čia yra politiškumo ga-

limybės ir negalimybės sąlyga, simultaniškai atverianti erdvę politiniam sprendimui kaip veiksmui, neturinčiam didžiojo Kito garantijos, ir pasmerkianti jį visiškai nesėkmei), jis turi būti priešpriešinamas veiksmui Lacano apibrėžta prasme, kuriame ir suyra atstumas tarp etiškumo ir politiškumo.

Paimkime – kokį, jei ne šį? – Antigonės atvejį. Galima sakyti, jog ji tampa pavyzdžiu besąlygiškos ištikimybės Daikto Kitybei, kuri sugriauna visą socialinį statinį; žvelgiant iš *Sittlichkeit* etikos pozicijos, daugumos, reguliuojančios intersubjektyvų polio kolektyvą, požiūriu, jos atkaklus reikalavimas yra iš tiesų beprotiškas, griaunantis, blogas. Kitaip tariant, vartojant dekonstrukcionistinę amžinai ateinančio mesianistinio pažado sąvoką, ar Antigonė nėra pirmoji totalitarinė figūra? Atsižvelgiant į įtampą (kuri sukuria kraštutines etinės erdvės koordinates) tarp Kito kaip Daikto, bedugnės Kitybės, kuri kreipiasi į mus su besąlygišku įsakymu, ir Kito kaip Trečiojo, kaip instancijos, kuri medijuoja mano susitikimą su kitais (kitais „normaliais“ žmonėmis) – šis Trečiasis gali būti simbolinė galios figūra, bet taip pat ir „beasmenis“ taisyklių, reguliuojančių mano mainus su kitais, rinkinys – ar Antigonė neatstovauja išskirtinio ir bekompromisinio prisirišimo prie Kito kaip Daikto, užtemdančio Kitą kaip Trečiąjį, simbolinės mediacijos ir susitaikymo instancijai? Arba, kalbant šiek tiek ironiškai, ar Antigonė nėra antihabermasas *par excellence*? Jokio dialogo, jokio bandymo įtikinti Kreontą geromis savo veiksmų paskatomis pasitelkiant racionalią argumentaciją, bet tik aklas savo teisių reikalavimas. Bet kuriuo atveju vadinamieji argumentai yra Kreonto pusėje (Polineiko palaidojimas sukels viešus neramumus ir t. t.), o Antigonės prieštaravimai yra visiškai tautologinis atkaklus kartojimas: „OK, galite sakyti ką tik norite, tai nieko nekeičia.

Aš laikysiuos savo sprendimo!" Toks požiūris toli gražu nekelia susižavėjimo. Kai kurie, laikantys Lacaną kantistu, iš tiesų (klaidingai) perskaitė Lacano pateiktą Antigonės interpretaciją bei teigė, jog Lacanas pasmerkė jos besąlygišką reikalavimą, atmesdamas jį kaip tragišką savižudybės atvejį, kai prarandamas reikiamas atstumas mirtino Daikto atžvilgiu, kai tiesiogiai susitapatinama su Daiktu.[12] Taigi šiuo požiūriu priešprieša tarp Kreonto ir Antigonės yra priešprieša tarp neprincipinio pragmatizmo ir totalitarizmo: toli gražu nebūdamas totalitaristas, Kreontas veikia kaip pragmatiškas valstybės politikas, be jokio gailesčio užgniaužiantis bet kokią veiklą, kuri galėtų destabilizuoti nuoseklų valstybės ir civilinės taikos funkcionavimą. Negana to, ar pats elementariausias sublimacijos gestas nėra totalitarinis tiek, kiek jį sudaro objekto išaukštinimas iki Daikto, kaip ir išaukštinant kažką – objektą, kuris yra mūsų įprastos realybės dalis – sublimavimas iškelia jį iki besąlygiško objekto, kurį subjektas vertina labiau nei patį gyvenimą? Ar šis trumpasis jungimasis tarp apibrėžto objekto ir Daikto nėra minimali ontologinio totalitarizmo sąlyga? Kitaip negu rodytų šis trumpasis jungimasis, ar dekonstrukcijos galutinė etinė pamoka nėra ta, jog plyšys, skiriantis Daiktą nuo bet kokio apibrėžto objekto, lieka neįveikiamas?

3. Kitas: įsivaizduojama, simboliška, tikra

Problemiška čia yra tai, ar Lacano Tikrovės etika, nesiremianti nei tam tikru įsivaizduojamu gėriu, nei gryna simboline universalios pareigos forma, nėra tik kita versija dekonstruktyvistinės-leviniškos etikos, numatančios traumuojantį susitikimą su

radikalia Kitybe, kuriai subjektas yra be galo skolingas? Ar tai, ką Lacanas pats vadina etiniu Daiktu, nėra galutinis jos referencijos taškas, ar tai nėra artima(s), *der Nebenmensch,* apibrėžiama(s) jo(s) neredukuojamos Kitybės bedugnės, kuri niekada negali būti supaprastinta iki abipusio Subjekto ir jo Kito pripažinimo, kuriame hėgeliška-krikščioniška intersubjektyvios kovos dialektika randa sprendimą, t. y. kurioje du poliai sėkmingai medijuojami? Nors pagunda pasiduoti šiam požiūriui yra didelė, tačiau būtent *čia* reikia atkakliai teigti, jog Lacanas įgyvendina perėjimą nuo Įstatymo prie Meilės, trumpai tariant, nuo judaizmo prie krikščionybės. Lacanui galutinis etikos horizontas *nėra* begalinė skola bedugnei Kitybei. Jo supratimu, veiksmas tiksliai atitinka suspendavimą didžiojo Kito, kuris šiuo atveju reiškia ne tik simbolinį tinklą, formuojantį subjekto patirties substanciją, bet ir nesamą etinio kvietimo kūrėją, kuris į mus kreipiasi ir kuriam esame nepanaikinamai skolingi ir/arba atsakingi, nes (kalbant Levino terminais) pati mūsų egzistencija yra atsiliepianti – kitaip tariant, mes įsisteigiame kaip subjektai tik atsakydami į Kito kvietimą. Tikras (etinis) veiksmas *nėra nei* atsakymas į mane primenančio artimo užuojautos prašymą (sentimentalaus humanizmo pavyzdys), *nei* atsakymas į nepagaunamo Kito kvietimą. Čia galbūt reiktų surizikuoti ir interpretuoti Derrida priešingai, nei jis pats norėtų. Knygoje *Adieu to Emmanuel Levinas,* Derrida bando atsieti sprendimą nuo jo įprastų metafizinių predikatų (autonomija, sąmonė, aktyvumas, suverenumas) ir apmąsto jį kaip „kito sprendimą manyje“: „pasyvus sprendimas, įvykio sąlyga, yra visuomet struktūriškai kito sprendimas manyje, skaldantis sprendimas kaip kito sprendimas. Absoliučiai kito sprendimas manyje, kito kaip absoliuto, sprendžiančio už mane manyje“.[13] Kai Simonas Critchley bando paaiškinti

šią Derrida suformuluotą „kito sprendimo manyje" sampratą atsižvelgdamas į jos politines pasekmes, Derrida formuluotėse atsiskleidžia radikalus dviprasmiškumas:

> Politinis sprendimas atsiranda *ex nihilo* ir nėra dedukuojamas ar išskaitomas procedūriškai iš duotos teisingumo ar moralinio įstatymo koncepcijos, kaip, pavyzdžiui, Habermaso atveju, todėl jis nėra arbitralus. *Tai reikalavimas, kurį provokuoja kito sprendimas manyje, kuris reikalauja politinio išradimo, provokuoja mane išrasti normą ar priimti sprendimą.*[14]

Jei atidžiai perskaitysime šias eilutes, pastebėsime, jog staiga atsiranda *du* sprendimo lygmenys: plyšys susidaro ne tik tarp Kito bedugnio etinio kvietimo ir mano (galiausiai visuomet neadekvataus, pragmatiško, apskaičiuoto, atsitiktinio, nepagrįsto) sprendimo, kaip išversti šį kvietimą į konkretų veiksmą; veikiau pats sprendimas skyla į „kito sprendimą manyje" ir mano sprendimą įgyvendinti tam tikrą pragmatinį politinį veiksmą kaip atsaką į šį kito sprendimą manyje. Trumpai tariant, pirmas sprendimas yra sutapatinamas su įsakymu Daikto, sprendžiančio manyje; tai *sprendimas spręsti,* ir jis vis dar priklauso nuo mano (subjekto) atsakomybės paversti šį sprendimą spręsti konkrečiu, tikru veiksmu, išvesti naują taisyklę iš paskiros situacijos, kur šis veiksmas turi paklusti pragmatiniams ir/arba strateginiams svarstymams ir niekuomet nėra *konkretaus* sprendimo lygmens. Taigi, grįžtant vėl prie Antigonės: ar dviejų lygmenų skyrimas tinka ir jos veiksmui apibūdinti? Ar nėra taip, kad jos sprendimas (besąlygiškai reikalauti tinkamai palaidoti brolį) yra būtent *absoliutus* sprendimas, kuriame abi sprendimo dimensijos *sutampa*? Tai yra Lacano aprašytas veiksmas,

kuriame absoliučios laisvės, autonomijos ir atsakomybės praraja sutampa su besąlygiška būtinybe – aš jaučiuosi įpareigotas atlikti veiksmą kaip automatas, be refleksijos; aš tiesiog *privalau* tai atlikti, tai nėra strateginio svarstymo dalykas. Kalbant labiau Lacano terminais, „kito sprendimas manyje" *nenurodo* senų struktūralistinių šabloniškų frazių, tokių kaip: „Tai kalbu ne aš, subjektas, bet didysis Kitas, pati simbolinė tvarka kalba per mane, taigi aš esu įgalinamas kalbėti per ją", ir kitų panašių dalykų, bet kažką, kas yra daug radikaliau ir negirdėta. Tai, kas Antigonei suteikia tokios nepajudinamos, nekompromisinės stiprybės atkakliai laikytis savo sprendimo, yra būtent *tiesioginė* identifikacija jos konkretaus/apibrėžto sprendimo su Kito (Daikto) įsakymu ar kvietimu. Čia ir glūdi Antigonės monstriškumas, čia glūdi kierkegoriška sprendimo beprotybė, kurią primena Derrida. Antigonė ne tik nustato ryšį su Kitu-Daiktu, ji – trumpu, laikinu sprendimo momentu – tiesiog *yra* Daiktas, taip pašalindama save iš bendruomenės, reguliuojamos tarpininkaujančios simbolinių taisyklių institucijos.

Kito tema turėtų būti tiriama spektrinės analizės būdu, kuri įgalintų pamatyti jos įsivaizduojamą, simbolinį ir tikrą aspektus. Ji pateikia kraštutinį pavyzdį Lacano aprašyto boromiškojo mazgo, sujungiančio tris plotmes. Pirma plotmė yra įsivaizduojamas kitas – kiti žmonės, tokie „kaip aš", man artimi žmonės, su kuriais mane sieja kaip veidrodis atspindintys rungtyniavimo, abipusio pripažinimo bei kiti santykiai. Po to eina simbolinis didysis Kitas – tai mūsų socialinės egzistencijos substancija, beasmenių taisyklių visuma, koordinuojanti mūsų koegzistenciją. Galiausiai yra Kitas kaip tikras, neįmanomas Daiktas, nežmogiškas partneris, su kuriuo neįmanomas joks simet-

riškas dialogas, medijuojamas simbolinės tvarkos. Labai svarbu suvokti, kaip šios trys plotmės susijusios. Mano artimas kaip Daiktas reiškia, jog po artimu, kuris yra mano kopija, mano atspindys, visuomet plyti neįsivaizduojama bedugnė radikalios Kitybės, monstriško Daikto, kuris negali būti prijaukintas. Lacanas kalba apie šią plotmę savo trečiajame seminare:

> Ir kodėl [Kitas] didžiąja A [*Autre*]? Be jokios abejonės, dėl beprotiškos priežasties, panašiai kaip ir tada, kai beprotybės ženklai neišvengiamai lydi mūsų kalbą. Galėtų būti toks beprotiškos priežasties pavyzdys. Tu esi mano žmona – galiausiai, kas apie tai žinoma? Tu esi mano ponas – iš tikrųjų, ar esi tuo tikras? Šių žodžių vertę sukuria tai, ko siekiama pranešimu, ir tai, kas manifestuojama šioje pretenzijoje, ir tai, kad kitas čia yra kaip absoliutus Kitas. Absoliutus, vadinasi, atpažintas, bet nežinomas. Pretenziją sukuria tai, kad galiausiai tu nežinai, ar tai pretenzija, ar ne. Iš esmės būtent šis nežinomas elementas kito svetimybėje charakterizuoja kalbėjimo santykį tuo lygmeniu, kuriuo jis ištariamas kitam.[15]

Nuo pat penktojo dešimtmečio pradžios Lacano samprata apie steigiantį žodį, apie teiginį, suteikiantį simbolinį pavadinimą ir paverčiantį tuo, kuo tu esi (žmona, ponu), paprastai suvokiama kaip performatyvumo teorijos aidas (Lacaną ir J. L. Austiną, performatyvo sąvokos autorių, susiejo Emilis Benveniste'as). Tačiau iš ankstesnės citatos aišku, kad Lacanas siekia kažko kito: mums reikalinga nuoroda į performatyvumą, į simbolinį įsipareigojimą tik tiek, kiek kitas, kurį sutinkame, yra ne tik įsivaizduojama kopija, bet ir nepagaunamas absoliutus Tikro Daikto Kitas, su kuriuo jokie abipusiai mainai nėra įmanomi. Siekiant nors minimaliai palengvinti koegzistenciją su Daik-

tu, turi įsikišti simbolinė tvarka kaip Trečiasis, sutaikantis tarpininkas; Kito-Daikto prijaukinimas paverčiant jį normaliu artimu žmogumi negali atsirasti per tiesioginę sąveiką, bet numato trečią instituciją, kuriai abu turi paklusti – nėra intersubjektyvumo (nėra simetriškų, abipusių santykių tarp žmonių) be beasmenės simbolinės tvarkos. Tarp dviejų sąvokų negali būti išvesta jokia ašis be trečiosios. Jei didžiojo Kito funkcionavimas yra suspenduotas, draugiškas kaimynas sutampa su monstrišku Daiktu (Antigonė); jei nėra kaimyno, su kuriuo aš galiu bendrauti kaip žmogiškas partneris, pati simbolinė tvarka tampa monstrišku Daiktu, kuris tiesiog parazituoja mano atžvilgiu (kaip Danielio Paulo Schreberio Dievas, kuris tiesiogiai kontroliuoja mane, persmelkdamas mane *jouissance* spinduliais). Jei nėra Daikto, paremiančio mūsų kasdienius simboliškai reguliuojamus mainus su kitais, mes atsiduriame habermasiškoje, plokščioje, aseptinėje visatoje, kurioje subjektai yra netekę besaikės aistros puikybės ir virtę negyvomis marionetėmis primestame komunikacijos žaidime. Antigonė – Schreberis – Habermasas: tikrai nemalonus *ménage à trois.*

4. Etinis veiksmas: anapus realybės principo

Postmodernaus proto antinomiją, kuri rodo skirtumą tarp realybės ir tikrovės, sudaro dvi visiškai priešingos ideologinės banalybės, dominuojančios šiandien. Viena vertus, egzistuoja realizmo ideologija: gyvename didelių ideologinių projektų epochos pabaigoje, todėl būkime realistai, atsikratykime nebrandžių utopinių iliuzijų. Svajonė apie gerovės valstybę baigėsi; reikia susitaikyti su globalia rinka. François Fureto komunizmo isto-

rijos pavadinimas, apverčiantis Freudo pavadinimą *Iliuzijos ateitis – Iliuzijos praeitis* – tiesiogiai remiasi šiuo postmoderniu realizmu: iliuzija jau nebėra jėga, kuri galėtų tęstis ateityje, kažkas, kas pagal apibrėžimą turi ateitį, bet tai, kas praėjo, ko laikas pasibaigė. Tokia nuoroda į realybę funkcionuoja kaip tiesioginis dogmatinis kreipimasis, atpalaiduojantis nuo poreikio argumentuoti. Viena vertus, vidinė priešprieša šiam realizmui yra įsitikinimas, jog nėra tikros realybės, kad Tikrovė yra galutinis metafizinis mitas ir iliuzija – tai, ką suvokiame kaip realybę, yra tik tam tikrų istoriškai specifinių diskursyvių praktikų ir galios mechanizmų padarinys. Čia ideologinis iliuzijų kriticizmas realybės naudai universalizuojamas ir paverčiamas jo priešingybe: pati realybė yra kraštutinė iliuzija.

Tai, ko galime pasimokyti iš šio paradokso, liečia opoziciją tarp realybės ir Tikrovės: netekusi kieto Tikrovės branduolio, kuris priešinasi integracijai į mūsų bendrą realybę (simbolizacija, integracija į mūsų visatą), pati realybė virsta tampria, neapibrėžtai plastiška struktūra, kuri praranda savo kaip realybės pobūdį ir tampa fantazminiu diskursyvių praktikų efektu. Tačiau ir priešingas šio paradokso aspektas taip pat galioja: galutinė Tikrovės patirtis yra ne realybė, sukrečianti mūsų iliuzijas, bet iliuzija, kuri iracionaliai priešinasi realybės spaudimui, kuri realybei nenusileidžia. Įprastą išmintį apverčiantis liūdnas juokas, kurį Vokietijos Demokratinės Respublikos reformistai sukūrė po to, kai stalinistai sužlugdė liberalias ekonomines reformas septintojo dešimtmečio pradžioje („Dar viena realybė sudužo, atsitrenkusi į kietą iliuzijos uolą“), puikiai paaiškina šį primygtinį Tikrovės reikalavimą, glūdintį pačioje iliuzijoje. Ir Freudo *Iliuzijos ateities* prielaida yra ta, kad iliuzija yra iliuzija ne dėl to, kad žmonės niekada negali priimti kietos

realybės ir siekia klaidingų sapnų, bet todėl, kad iliuzijos yra palaikomos besąlygiško potraukio reikalavimo, kuris yra realesnis nei pati realybė.

Taigi dabar galima tiksliai apibrėžti etinį veiksmą – arba, tiksliau, veiksmą *kaip tokį* – realybės principo viešpatavimo atžvilgiu. Etinis veiksmas yra ne tik anapus realybės principo (turima galvoje, jog jis eina prieš srovę, atkakliai teigia savo Priežastį/Daiktą, neatsižvelgdamas į realybę), jis veikiau žymi intervenciją, kuri pakeičia realybės principo koordinates. Freudo realybės principas žymi ne Tikrovę, bet veikiau prievartą to, kas patiriama kaip tai, kas įmanoma simboliškai sukonstruotoje simbolinėje erdvėje, – t. y. socialinės realybės reikalavimus. Ir veiksmas yra ne tik gestas, atliekantis tai, kas neįmanoma, bet įsikišimas į socialinę realybę, pakeičiantis to, kas suvokiama kaip įmanoma, koordinates; jis nėra paprasčiausiai anapus gėrio, jis iš naujo apibrėžia, kas laikoma gėriu. Paimkime įprastą civilinio nepaklusnumo atvejį (tai ir yra Antigonės atvejis). Nepakanka pasakyti, kad aš nusprendžiu nepaklusti pozityviam viešam įstatymui dėl pagarbos daug fundamentalesniems įstatymams, t. y., kad mes susiduriame su konfliktu tarp skirtingų įsipareigojimų, kuris išsprendžiamas, kai subjektas aiškiai apsibrėžia savo prioritetus ir nustato tikslią hierarchiją tarp šių konfliktuojančių įsipareigojimų („iš principo aš paklūstu viešam įstatymui, bet jei jis kertasi su mano pagarba mirusiesiems...“). Antigonės civilinio nepaklusnumo gestas dar radikaliau performatyvus: reikalaudama savo mirusiam broliui tinkamų laidotuvių, ji nepaiso dominuojančios gėrio sampratos.

Įprasta klaidinga Kanto etikos interpretacija redukuoja ją į teoriją, kuri vieninteliu veiksmo etinio pobūdžio kriterijumi

laiko gryną subjektyvaus ketinimo vidujybę, lyg skirtumas tarp tikro etinio veiksmo ir paprasto juridinio veiksmo liečia vien subjekto vidinį nusistatymą: atlikdamas juridinį veiksmą aš vadovaujuosi įstatymu remdamasis tam tikru patologiniu apskaičiavimu (bausmės baime, narcisistiniu pasitenkinimu, sau lygių pagarba), tuo tarpu tas pats veiksmas gali būti grynai moralinis tik tuomet, jei aš jį atlieku iš grynos pagarbos pareigai, jei pareiga yra vienintelis motyvas jam įgyvendinti. Šiuo atžvilgiu tikras etinis veiksmas yra dvigubai formalus; jis ne tik paklūsta universaliai įstatymo formai, bet ši universali forma taip pat yra jos vienintelis motyvas. Tačiau kas, jei naujas turinys gali atsirasti tik iš tokio formos sudubliavimo? Kas, jei tikrai naujas turinys, kuris iš tikrųjų sulaužytų formalizmo rėmą (formalias juridines normas), gali pasirodyti tik per formos atspindį savyje? Arba, kalbant įstatymo ir transgresijos sąvokomis, tikras etinis veiksmas yra juridinių normų transgresija – transgresija, kitaip nei elementarus kriminalinis nusižengimas, ne tiesiog pažeidžia juridinę normą, bet iš naujo apibrėžia, kas laikoma juridine norma. Moralinis įstatymas neseka gėriu – jis kuria naują formą to, kas laikoma gėriu.[16]

Būtent čia susiduriame su pagrindine problema; kitaip tariant, kyla naivus klausimas: *kodėl* yra būtent taip? *Kodėl* etinis veiksmas negali tiesiog realizuoti jau egzistuojančių etinių normų, kad subjektas atliktų jį vien tik iš pareigos? Pažiūrėkime į problemą iš priešingos pusės: kaip atsiranda nauja etinė norma? Sąveika tarp egzistuojančio normų rėmo ir empirinio turinio, kuriam šios normos pritaikomos, negali to paaiškinti. Tai *nėra* tas atvejis, kad kai situacija tampa per daug sudėtinga ar radikaliai pasikeičia ir senos normos jau negali jos adekvačiai paaiškinti, turime išrasti naujas normas (taip atsitinka klo-

navimo ar organų transplantacijos atveju, kur tiesioginis senų normų taikymas veda į aklavietę). Turi būti išpildyta viena sąlyga: nors veiksmas, kuris tik pritaiko egzistuojančią normą, gali būti tiktai juridinis, naujas apibrėžimas to, kas laikoma etine norma, negali būti įgyvendintas tik kaip juridinis gestas, bet turi pasirodyti kaip formalus gestas anksčiau minėta dviguba to žodžio prasme, t. y. jis taip pat turi būti atliktas iš pareigos. Vėlgi, kodėl? Kodėl jis negali būti įgyvendintas pritaikant normas naujai realybei?

Kai pakeičiame juridines normas tam, kad jas priderintume prie naujų realybės reikalavimų (pavyzdžiui, kai liberalūs katalikai „realistiškai" daro dalines nuolaidas naujiesiems laikams ir nedraudžia kontracepcijos vedybiniuose santykiuose), *a priori* atimame iš įstatymo jo orumą, nes interpretuojame juridines normas utilitariškai, kaip instrumentus, kurie įgalina pagerinti mūsų patologinių interesų tenkinimą (mūsų gerą savijautą). Tai reiškia, jog griežtas juridinis formalizmas (reikia besąlygiškai ir visomis aplinkybėmis tvirtai laikytis įstatymo raidės, nesvarbu, kiek tai kainuotų) ir pragmatinis utilitarinis oportunizmas (juridinės normos yra lanksčios; reikia pritaikyti jas prie gyvenimo reikalavimų; jos nėra tikslas savyje, bet turi tarnauti konkretiems gyviems žmonėms ir jų poreikiams) yra dvi tos pačios monetos pusės, nes jie abu remiasi prielaida, pašalinančia normos peržengimo kaip etinio veiksmo, atliekamo iš pareigos, sampratą. Be to, tai reiškia, jog radikalus blogis kraštutiniu atveju nėra barbariškas normų pažeidimas, bet normos pajungimas patologiniams motyvams. Padaryti ką nors gera remiantis blogu motyvu, paklusti įstatymui dėl to, kad jis man naudingas, yra daug blogiau, nei tiesiog pažeisti įstatymą. Nes tiesioginė transgresija tik pažeidžia įstatymą, nepaliesdama jo oru-

mo (ir netgi iš naujo negatyviai jį pagrindžia), o gero darymas remiantis blogu motyvu sunaikina įstatymo orumą *iš vidaus,* įstatymą laikydamas ne kažkuo, kas gerbtina, bet nužemindamas jį iki mūsų patologinių interesų instrumento – tai jau ne išorinė įstatymo transgresija, bet jo autodestrukcija, jo savižudybė. Kitaip tariant, tradicinė kantiškoji blogio formų hierarchija turi būti apversta: blogiausias dalykas, kuris gali atsitikti, yra išorinis juridiškumas, paklusnumas įstatymui dėl patologinių motyvų; po to eina paprastas įstatymo pažeidimas, įstatymo nepaisymas; galiausiai prieinama prie tikslios simetriškos priešybės darymui gera (etiškas elgesys), remiantis blogais (patologiniais) motyvais, – tai daryti bloga iš gerų paskatų, t. y. pažeisti etines normas ne iš patologinių paskatų, bet jų labui (tai Kantas vadino šėtonišku blogiu, nors ir neigė jo galimybę). Toks blogis formaliai neatskiriamas nuo gėrio.

Taigi etinis veiksmas, galiausiai atliktas iš pareigos, ne tik *taip pat* turi realių pasekmių, *taip pat* įsiveržia į realybę. Jo poveikis *didesnis* nei įsiveržimas į realybę, jis sukelia ne tik realias pasekmes; jis *iš naujo apibrėžia* tai, kas laikoma realybe. Tikrame moraliniame veiksme vidus ir išorė, vidinė intencija ir išorinės pasekmės sutampa; tai dvi tos pačios monetos pusės. Ir, tarp kitko, tas pats galioja ir mokslui. Mokslas paliečia Tikrovę ne tik tuomet, kai aiškina įprastą realybę – pavyzdžiui, teigdamas, kad vanduo iš tikrųjų yra H_2O – bet tuomet, kai jis sukuria naujus objektus, kurie yra mūsų realybės dalis, ir drauge sugriauna savo nustatytą rėmą: tai atominė bomba, klonai, tokie kaip nelaimingoji Dolly. Kai vanduo aiškinamas kaip tam tikras H ir O junginys, aiškinimas palieka mūsų realybę tokią, kokia ji buvo prieš tai – jis tik dubliuoja ją kitu lygmeniu (formulių ir taip toliau), kuris leidžia sužinoti,

kokia mūsų įprasta realybė yra „iš tikrųjų“. Tikrovės monstriškumas tampa akivaizdus, kai per mokslinio pažinimo mediaciją nauji, tariamai nenatūralūs objektai tampa mūsų kasdienės realybės dalimi.

5. Popiežius *versus* Dalai Lama

Kokios yra tokios pozicijos praktinės pasekmės? Kai aš buvau bebaigiąs vienos pirmųjų mano knygų anglų kalba leidimą, leidėjas reikalavo, kad visos bibliografinės nuorodos turi būti surašytos liūdnai pagarsėjusiu būdu: autorius – data; pagrindiniame tekste paprastai paminima tik autoriaus pavardė, leidimo metai ir puslapis, o pilnas nuorodų sąrašas pateikiamas knygos pabaigoje abėcėlės tvarka. Siekdamas atkeršyti leidėjui, aš tą patį padariau ir su citatomis iš Biblijos. Sąrašo pabaigoje įtraukiau eilutę „Kristus, Jėzus. 33. *Rinktinės kalbos ir mintys.* Sudarytojai Matas, Markas, Lukas ir Jonas. Jeruzalė“, o pagrindiniame tekste įtraukiau tokius pasažus: „(apie šią blogio sampratą skaitykite įdomius pastebėjimus: Kristus, 33)“. Leidėjas tai atmetė, teigdamas, jog aš mėgaujuosi neskoninga šventvagyste, nerodydamas noro suprasti mano kontraargumento, jog tokia procedūra yra giliai krikščioniška, laikanti Kristų – Patį Dievą – žmogišku, tiesiog dar vienu žmogumi (autoriumi) taip pat, kaip jis buvo nukryžiuotas tarp dviejų plėšikų. Kristus yra pirmas ir vienintelis visiškai pagamintas (*ready-made*) Dievas religijų istorijoje; jis yra visiškai žmogiškas ir taip neatskiriamas nuo kitų paprastų žmonių – jo kūniškoje išvaizdoje nėra visiškai nieko, kas išskirtų Jį kaip ypatingą.[17] Taigi panašiai kaip Marcelio Duchampo *pissoir* ir dviratis yra meno objektai

ne dėl savo vidinių savybių, bet dėl vietos, į kurią jie yra pastatyti, Kristus yra Dievas ne dėl savo vidinių dieviškų savybių – jis turi dieviškų savybių (daro stebuklus, prisikelia), nes jis yra Dievo sūnus, užimantis šią simbolinę vietą. Esama tam tikro perėjimo nuo tragizmo prie pašiepiančio komizmo pačioje krikščioniškos įmonės šerdyje: Kristus neabejotinai *nėra* orus, herojiškas viešpats.

Dėl šios priežasties kiekvienas geras krikščionis ne tik neturėtų įsižeisti, bet turėtų laikyti tik nekalta pramoga tokias parodijas kaip Edwardo Moserio *Politiškai korektiškas Biblijos vadovas.* Jei kas ir yra problemiška šioje triukšmingoje knygoje, tai nebent tai, jog ji per daug remiasi įprastu veiksmu, kai pastraipa pradedama gerai žinoma oria bibline eilute, vėliau pridedant kaip galutinį apvertimą visiškai šiuolaikines kvalifikacijas (sekant gerai žinomu Marxo sąmoju apie tai, kaip žmogaus teisės, garantuotos Prancūzijos revoliucijos, funkcionuoja realiame rinkos mainų gyvenime: „laisvė, lygybė ir Benthamas“): „Nors einu mirties šešėlio slėniu, nebijosiu jokio blogio, nes „blogis“ ir „gėris“ yra tik loginės konstrukcijos“. „Ir jie pradėjo kalbėti kalbomis, ir kiekvienas išgirdo juos savo kalba dėka dvikalbių mokymo programų“. Šis perrašymas pasiekia aukščiausią tašką, kai Mozė performuluoja dešimt įsakymų į „dešimt rekomendacijų“ – pakanka pacituoti dvi jų: „Prisimink sekmą dieną, kad galėtum apsipirkti iki tos dienos“. „Nekartok Dievo vardo be reikalo, bet su užsidegimu, ypač jei tu esi *rapo* dainininkas“.[18]

Tai, kas čia pateikiama kaip satyriškas perdėjimas, iš tikrųjų vyksta šiandien. Johnas Gray, knygos *Vyrai iš Marso, moterys iš Veneros* autorius, keliuose Oprah'os Winfrey šou pasirodymuose išdėstė vulgarizuotą naratyvinės-dekonstruktyvistinės psichoanalizės versiją: kadangi galiausiai mes esame istorijos,

kurias sau pasakojame apie save, išeitį iš psichinių aklaviečių sudaro kūrybiškas, pozityvus mūsų praeities naratyvo perkūrimas. Jis turi galvoje ne tik įprastą kognityvinę terapiją, kuri pakeičia negatyvius klaidingus įsitikinimus apie save į daug pozityvesnį požiūrį, jog esi mylimas kitų ir gebantis kurti, bet daug radikalesnę pseudofroidišką sampratą apie sugrįžimą į pirminės trauminės žaizdos sceną. Kitaip tariant, Gray remiasi psichoanalitine samprata apie kietą branduolį, kurį lėmė tam tikra ankstyvos vaikystės traumuojanti patirtis, visiems laikams pažymėjusi tolesnį subjekto vystymąsi, suteikusi šiai sampratai sukinį. Jis siūlo, kad subjektas, sugrįžęs prie pirminės traumuojančios scenos ir atvirai į ją pažvelgęs, vėliau su terapeuto pagalba perkurtų šią sceną, šį svarbiausią jo subjektyvumo fantazminį rėmą, į daug pozityvesnį, malonesnį ir produktyvesnį naratyvą. Jei pirminė traumuojanti scena, nuolat tūnojusi jūsų pasąmonėje, deformavusi ir pajungusi jūsų kūrybines galias, buvo, tarkim, ta, kur jūsų tėvas šaukia: „Tu esi beviltiška(s)! Aš nekenčiu tavęs! Nieko iš tavęs nebus!“. Jūs turėtumėte perkurti ją į naują sceną su geranorišku tėvu, draugiškai besišypsančiu jums ir tariančiu: „Viskas su tavimi gerai! Aš tavimi visiškai pasitikiu!“ (Viename Winfrey šou Gray tiesiogiai atliko šį eksperimentą, perkurdamas praeitį moters, kuri pabaigoje dėkinga jį apkabino, verkdama iš laimės, kad jos daugiau nepersekios niekinantis tėvo požiūris.) Žaidžiant šį žaidimą iki pabaigos ar tuo atveju, kai Žmogus Vilkas (*Wolf Man*) „sugrįžtų“ iki traumuojančios scenos, lėmusios jo tolesnį vystymąsi – iki scenos, kai jis pamatė savo tėvų *coitus a tergo* – ar nevertėtų perkurti šios scenos taip, tarsi iš tiesų jis pamatė savo tėvus, tik gulinčius ant lovos, tėvą, skaitantį laikraštį, ir mamą, skaitančią sentimentalų romaną? (Nors ir kokia juokinga gali pasiro-

dyti ši procedūra, nepamirškime, kad ji taip pat turi politiškai korektišką versiją, pagal kurią etninės, seksualinės ir kitos mažumos perkuria savo praeitį pozityviu, save įtvirtinančiu stiliumi.) Laikantis šios gijos, ar mes nebandome šiandien perrašyti paties Dekalogo? Ar kai kurie įsakymai nėra per griežti? Grįžkime prie Sinajaus kalno scenos ir perrašykime ją! „Nesvetimauk – nebent jei tai emociškai nuoširdu ir padeda tavo giliai savirealizacijai.“ Labai būdingas pavyzdys čia yra Donaldo Spoto knyga *Paslėptas Jėzus, New Age* stiliaus pagedusi, liberali krikščionybės interpretacija, kur galime pasiskaityti apie skyrybas:

> Jėzus aiškiai atmetė skyrybas ir naują santuoką... Bet Jėzus neina toliau ir nesako, kad santuokos *negali* būti nutrauktos... Niekur kitur jo mokyme nėra situacijos, kur jis laikytų asmenį amžinai prikaustytą prie nuodėmės pasekmių. Jo elgesys su žmonėmis buvo išlaisvinantis, o ne draudžiantis... Yra akivaizdu, jog faktiškai kai kurios santuokos paprasčiausiai *žlunga,* jog įsipareigojimai yra atmetami, jog pažadai sulaužomi, o meilė išduodama.[19]

Nors ir kokios simpatingos ir liberalios yra šios eilutės, jos rodo fatališką emocinių pakilimų ir nuosmukių sumaišymą su besąlygišku simboliniu įsipareigojimu, kuris turėtų galioti būtent tuomet, kai nėra palaikomas tiesioginių emocijų: „Nesiskirk – nebent kai tavo santuoka „faktiškai“ žlunga, kai ji patiriama kaip nepakeliama emocinė našta, kuri paverčia niekais visą jūsų gyvenimą“, trumpai tariant, išskyrus tuos atvejus, draudimas skirtis iš naujo įgytų savo tikrąją prasmę (nes kas skirsis, kai jo(s) santuoka dar klesti?)!

Šiame visiškame praeities tinkamume, kurį atveria retroaktyvūs perrašymai, pirmiausia dingsta ne kieti faktai, bet trau-

minio susitikimo Tikrovė, kurios struktūrinis vaidmuo subjekto psichinėje ekonomijoje visuomet priešinasi simboliniam perrašymui. Simbolinė čia yra Jono Pauliaus II figūra. Net tie, kurie žavisi popiežiaus moraline pozicija, savo susižavėjimą paprastai palydi teiginiais, kad jis vis dėlto lieka beviltiškai senamadiškas, netgi viduramžiškas, prisirišęs prie senų dogmų, praradęs ryšį su naujųjų laikų keliamais reikalavimais. Kaip šiandien galima ignoruoti kontracepciją, skyrybas, abortus? Ar tai nėra elementarūs mūsų gyvenimo faktai? Kaip gali popiežius neigti teisę į abortą netgi vienuolei, kuri tapo nėščia po išprievartavimo (jis iš tikrųjų taip pasielgė per Bosnijos karą išprievartautų vienuolių atveju)? Argi nėra aišku, kad net jei kažkas yra iš principo nusistatęs prieš abortus, tokiu kraštutiniu atveju reiktų atsisakyti principų ir susitarti dėl kompromiso? Dabar galima suprasti, kodėl Dalai Lama yra daug priimtinesnis mūsų postmoderniais, nuolaidžiais laikais. Jis pateikia mums silpną, į gerą savijautą orientuotą dvasingumą be jokių specifinių įsipareigojimų; kiekvienas, net pati dekadentiškiausia Holivudo žvaigždė, gali jo laikytis, kartu neatsisakydama į pinigus orientuoto, palaido gyvenimo būdo. Popiežius, priešingai, mums primena, kad visuomet yra kaina, kurią sumokame už deramą etinį elgesį. Būtent jo nenuolaidus prisirišimas prie senųjų vertybių, realistinių mūsų laikų reikalavimų nepaisymas, nors argumentai prieš jo nusistatymą yra akivaizdūs (kaip ir išprievartautų vienuolių atveju), daro jį autentiška etine figūra.

6. Levinas ir Johnas Woo: veidas kaip fetišas

Dabar, užuot paskelbę galutinę išvadą, išsiaiškinkime nesuderinamumą tarp Lacano ir Levino, darydami nuorodą į Johno Woo filmą *Dviveidis* (*Face/Off*, 1997), kuriame antiteroristas policininkas (Johnas Travolta) ir žaismingas sadistiškas ultrateroristas (Nicolas Cage'as) susiremia mirtiname žaidime. Kol Cage'as guli ištiktas komos, policija sužino, jog galinga nuodų bomba tiksi kažkur Los Angele; tačiau kadangi Cage'as vis dar nepabudęs iš komos, vienintelis būdas gauti informacijos apie bombą ir taip išvengti katastrofos yra įgyti Cage'o jaunesniojo brolio pasitikėjimą. Policija nusprendžia pasinaudoti aukštosiomis technologijomis ir „nuimti" Cage'o ir Travolta'os veidus, išsaugoti Travolta'os veidą specialiame skaidriame skystyje, o jam transplantuoti Cage'o veidą. Su Cage'o veidu Travolta galės įgyti Cage'o brolio pasitikėjimą ir bus išvengta nelaimės. Deja, Cage'as netikėtai pabunda iš komos, pakyla iš ligoninės lovos, pasižiūri į veidrodį ir pamato raudoną, atvirą savo veido mėsą ir Travolta'os veidą skystyje. Bandydamas suvokti, kas atsitiko, jis susisiekia su savo gauja, šiai užėmus ligoninę, priverčia gydytojus „uždėti" sau Travolta'os veidą, po to nužudo visus dalyvius ir sunaikina visą dokumentaciją, kad niekas negalėtų sužinoti apie pasikeitimą. Cage'as, užkietėjęs piktadarys, dabar gali laisvai grįžti prie normalaus socialinio gyvenimo kaip superagentas Travolta, tuo tarpu Travolta pasmerktas likti sustiprinto režimo kalėjime ir visiems laikams būti laikomas Cage'u. Tačiau nors Cage'as perima Travolta'os darbą ir net jo šeimyninį gyvenimą (įskaitant ir seksualinius santykius su jo žmona), Travolta'i pasiseka pabėgti ir imtis vadovauti Cage'o gaujai, taigi kiekvienas jų imasi kito socialinio vaidmens.

Taip patenkame į įsivaizduojamą realizuotų fantazijų sritį. Senas posakis „prarasti veidą", paprastai žymintis moralinės gėdos ir pažeminimo situaciją, čia įgyja tiesioginę prasmę: mūsų veidų odos paviršius tiesiogiai tampa veidu, kurį nešiojame, kauke, kurią įmanoma pakeisti kita. Po dirbtinio kaukės pašalinimo lieka ne kūno odos paviršius, bet siaubinga atvira kraujo ir raumenų mėsa. „Aš" jau nebesu veidas, kurį kas nors gali pamatyti: veidas yra kaukė, kurią galima nuimti. Taip atveriamas tam tikras ontologinis plyšys, kuriuo dažnai manipuliuojama ir Davido Lyncho filmuose, kai įprasta, pažįstama realybė skyla į ikiontologinę žalios mėsos ir pakeičiamos kaukės Tikrovę (panašiai kaip scenoje iš Terry Gilliamo filmo *Brazilija,* kuriame maistą, patiekiamą restorane, sudaro gražios spalvotos maisto fotografijos rėmelyje virš lėkštės, kurioje iš tiesų yra beformiai glitėsiai).

Iš pirmo žvilgsnio rodosi akivaizdu, kaip ši dvikova tarp Travolta'os ir Cage'o tobulai parodo tai, ką Lacanas vadina veidrodinio atspindėjimo santykiu: mirtinoje kovoje su savo atspindėtu antrininku kiekvienas smūgis jam yra smūgis sau, ir *vice versa,* sužeisdamas save, sužeidžiu ir savo priešininką. Nenuostabu, jog daugybėje scenų rodomas vienas iš dviejų pagrindinių veikėjų, žiūrintis į savo atvaizdą veidrodyje ir negalintis jo pakęsti, nes tai, ką jis mato, yra jo didžiausio priešo atspindys. Šis veiksmas pereina į aukščiausią, refleksyvų, ironišką lygmenį tuomet, kai galutinio susidūrimo metu, Travolta ir Cage'as atsiduria skirtingose plonos sienos, iš abiejų pusių padengtos veidrodžiais, pusėse. Jie išsitraukia ginklus ir pasisuka į veidrodį, kuriame mato savo veidą, kitaip tariant, mato, kas iš tiesų yra priešas, esantis už veidrodžio. Galime gerai suprasti Travolta'os abejones, prieš paleidžiant pilną apkabą į Cage'o vei-

dą: kadangi jo veido oda tiesiogiai yra jo paties, sunaikindamas jį, jis sunaikintų savo veidą ir galimybę kada nors vėl jį susigrąžinti. Nenuostabu, jog mirštantis Cage'as desperatiškai bando supjaustyti ir sužaloti savo veidą; jis žino, jog taip sutrukdys Travolta'i jį susigrąžinti.

Veidrodinio atspindėjimo santykis atsiranda sąveikaujant Tikrovei (žalia mėsa) ir Įsivaizduojamos plotmės lygmeniui (pakeičiamos kaukės, kurias visi dėvime). Tačiau šis veidrodinio atspindėjimo santykis nepasako apie filmą visko. Norint įžvelgti trečios, simbolinės plotmės pėdsakus, pirmiausia reikia suvokti šį pasikeitimą veidais fone akivaizdaus fakto, kad, atsižvelgiant į filmo personažus, Travolta yra daug artimesnis Cage'o veikėjui (tai blogis, žaismingai ciniškas sadistas), tuo tarpu Cage'as, kuris paprastai vaidina aktyvius, stiprius, tačiau kartu švelnius ir užjaučiančius personažus, daug geriau atitinka tikrąją Travolta'os veikėjo tapatybę filme. Nenuostabu, jog po to, kai abu apsikeičia veidais, žiūrovas šį pasikeitimą suvokia kaip visiškai pagrįstą tikrosios dalykų padėties atkūrimą; Travolta vaidina labai įtikinamai, kai jis elgiasi lyg sadistiškas užkietėjęs piktadarys, o Cage'as yra ne mažiau įtikinamas kaip nusivylęs sąžiningas policininkas, bandantis įtikinti šeimą savo tapatumu. Čia matome simbolinį kaukės veiksmingumą. Tarsi ryšys tarp kaukės ir tikrojo veido yra apverčiamas, tarsi tikrieji Travolta'os ir Cage'o veidai jau yra kaukės, slepiančios jų tikruosius charakterius, taigi tik užsidėjęs kito asmens veidą subjektas gali laisvai išreikšti savo tikrąją vidujybę. Kitaip negu leistų manyti ši prielaida, filmo pabaigoje, kai situacija atrodo vėl normali ir kiekvienas susigrąžina savo veidą (net Travolta'os paauglė dukra, kuri filme smarkiai grimuojasi, kaip dera pankei, pabaigoje parodo savo „natūralų" veidą be kosmetikos ir žie-

dų), yra daug dviprasmiškesnė, nei gali pasirodyti. Travolta'os desperatiškas siekis atgauti savo tikrąjį veidą atskleidžia ne jo pastangas sugrįžti į save, bet veikiau dingstį laikyti paslėptą, represuotą tamsiąją savo asmenybės gelmę.

Tačiau ar ši gelmė iš tiesų tokia tamsi? Kai vienoje gražiausių filmo scenų Cage'as-su-Travolta'os-veidu sutinka savo priešo dukterį ir, užuot elgęsis kaip įprastai griežtas tėvas, koks buvo Travolta, beveik flirtuoja ir siūlo jai cigarečių, ar mums trumpai nešvysteli kitoks tėvo ir dukters santykių vaizdas, kur tėvas nusimeta griežto tėviško autoriteto kaukę ir parodo šiek tiek supratingumo dėl savo dukters pasirinkto gyvenimo būdo? Galbūt tai paaiškina vieną labiausiai įtemptų filmo scenų, kai Cage'as ir Travolta kovoja dukters, laikančios ginklą, akivaizdoje. Duktė susiduria su nemalonia padėtimi, aptinkama Groucho Marxo filmuose („Kuo tu tiki, tuo, ką matai, ar mano žodžiais?"): ji draskoma tarp noro tikėti tuo, ką mato (tikėjimo, kad žmogus, dėvintis jos tėvo veidą, yra jos tėvas), ir noro tikėti žodžiais (desperatišku jos tikrojo tėvo maldavimu, sakančiu jai, kas jis iš tiesų yra). Labai svarbu, jog ji priima neteisingą sprendimą, pasirinkdama tikėti tuo, ką mato, ir šauna į savo tėvą, sužeisdama jį į ranką. Tačiau ar šis sprendimas iš tiesų blogas? Ar iš tikrųjų ji buvo tik klaidingos regimybės auka? Kas, jei ji sąmoningai pasirinko asmenį, kuris atrodo daug simpatingesnis nei jos tikrasis, bet kietas ir autoritariškas tėvas? Tai, ko Travolta'os veikėjas stengiasi išvengti, bandydamas atgauti savo tikrąjį veidą, yra faktas, jog visi veidai, kuriuos nešiojame, yra tik klaidinanti regimybė, jog nė vienas iš jų nėra mūsų tikrasis veidas. Galiausiai subjekto tikrasis veidas po kauke yra ne kas kita kaip beformė, beodė, atvira žalia mėsa. Mūsų tapatybę garantuoja ne veidas, kurį dėvime, bet trapi simboli-

nė identifikacija, kuriai nuolat gresia pavojus dėl apgaulingos veido regimybės.

Būtent šiuo požiūriu reiktų tyrinėti pagrindinę Levino idėją apie susitikimą su kito veidu kaip epifanija, kaip įvykiu, kuris yra ankstesnis už pačią Tiesą: „Siekdamas tiesos, aš jau užmezgiau santykį su veidu, kuris pats save garantuoja, kurio epifanija jau pati yra tarsi garbės žodis. Kiekviena kalba kaip verbalinių ženklų mainai jau žymi į šį pirminį garbės žodį... Apgaulė ir teisingumas jau iš anksto numato absoliutų veido autentiškumą".[20] Reiktų suvokti šias eilutes atsižvelgiant į ratu cirkuliuojantį bei savireferentišką Lacano didžiojo Kito pobūdį, tą mūsų būties simbolinę substanciją, kurią geriausiai atskleidžia Donaldo Davidsono holistinis teiginys, kad „vienintelis mūsų tikėjimo įrodymas yra kiti tikėjimai... Tačiau kadangi nė vienas tikėjimas nėra save pagrindžiantis, nė vienas negali tapti pamatu kitiems."[21] Šis cirkuliavimas, kuris toli gražu nėra fatališka simbolinės tvarkos tėkmė, yra simbolinės tvarkos sėkmingo funkcionavimo sąlyga. Taigi, kai Levinas teigia, kad veidas „garantuoja pats save", tai reiškia būtent tai, jog jis yra nelingvistinis referencijos taškas, įgalinantis sulaužyti ydingą simbolinės tvarkos cirkuliavimą ratu, suteikiantis jam giliausią pamatą, „absoliutų autentiškumą". Taigi veidas yra kraštutinis *fetišas,* objektas, užpildantis (užtamsinantis) didžiojo Kito kastraciją (nepakankamumą, stoką), jo cirkuliavimo prarają.[22] Skirtingu lygmeniu šis fetišizavimas – ar veikiau fetišistinis atmetimas – yra įžiūrimas ir mūsų kasdieniuose santykiuose su kito asmens veidu. Šis atmetimas nuo pat pradžių liečia ne žalią mėsos realybę („Aš puikiai žinau, kad po veidu yra tik žalios mėsos, kaulų ir kraujo Tikrovė, tačiau vis tiek elgiuosi taip, lyg veidas būtų langas į paslaptingą sielos vidujybę"), bet veikiau – daug radi-

kalesniu lygmeniu – liečia Kito prarają ar tuštumą: žmogiškas veidas prijaukina gąsdinantį Daiktą, t. y. kraštutinę mūsų artimo realybę. Kiek tuštuma, kurią vadina signifikanto subjektu, tiksliai atitinka šį Kito nepakankamumą (stoką), subjektas ir veidas turi būti priešpriešinami; susitikimo su kito veidu įvykis nėra kito subjektyvumo bedugnės patirtis; veikiau vienintelis būdas priartėti prie šios patirties yra visų jo dimensijų sudarkymas, nuo paprasto tiko ar grimasos, kurios subjauroja veidą (būtent šiuo požiūriu Lacanas teigia, jog Tikrovė yra realybės grimasa), iki kraštutinio atvejo, kai veidas prarandamas, – moraliai *ir* fiziškai, – kaip filme *Dviveidis.*[23]

Galbūt svarbiausias Jerry Lewiso filmų momentas yra tas, kai jo vaidinamas idiotas yra priverstas suvokti, kokią sumaištį sukėlė jo elgesys. Tuo momentu, kai aplink susibūrę žmonės spokso į jį, jis, negalėdamas išlaikyti jų žvilgsnio, pradeda tik jam būdinga maniera daryti grimasas, juokingai iškreipdamas veidą, mojuodamas rankomis ir vartydamas akis. Šis desperatiškas susigėdusio subjekto bandymas ištrinti savo esatį, ištrinti save iš kitų žvilgsnio, sumišęs su pastangomis įgyti naują veidą, priimtinesnį aplinkiniams, ir yra grynoji subjektyvacija. Taigi, kas yra gėda, patirtis, kai prarandamas veidas? Įprastoje Sartre'o versijoje, subjektas „sau" gėdijasi to, kas jis yra „savyje", kvailos savo kūniškos tapatybės Tikrovės: ar iš tiesų esu *tai,* nemaloniai kvepiantis kūnas, tie nagai, tie ekskrementai? Trumpai tariant, gėda žymi, kad dvasia tiesiogiai siejasi su inertiška, vulgaria kūniška realybe – būtent todėl yra gėdinga, pavyzdžiui, tuštintis viešumoje. Tačiau Lacano kontrargumentas yra tas, jog gėda pagal apibrėžimą yra susijusi su fantazija. Agambenas pabrėžia, kad gėda nėra paprasčiausias pasyvumas, bet aktyviai suvoktas pasyvumas: jei ką nors išprievartauja, nėra ko

gėdytis; bet jei kam nors patinka būti išprievartautam/ai, tuomet pelnytai jaučiama gėda.[24]

Aktyviai suvoktas pasyvumas reiškia, kalbant Lacano terminais, jog kažkas patiria *jouissance* pasyvioje situacijoje, į kurią yra įstumta(s). Kadangi *jouissance* koordinatės nurodo fundamentalią fantaziją, jog (patiri *jouissance*) būdama(s) įstumta(s) į pasyvią poziciją, subjektas jaučia gėdą ne tik dėl to, jog atskleidžiama, kaip ji(s), kūniška būtybė, pateko į šią pasyvią poziciją. Gėda pajuntama tik tuomet, kai pasyvi pozicija socialinėje realybėje susiliečia su (atmesta, intymia) fantazija. Imkime pavyzdžiu dvi moteris, kurių pirmoji yra laisva, atkakli ir aktyvi; kita slapta svajoja apie partnerį, kuris brutaliai ją užvaldytų, net išprievartautų. Svarbiausia čia yra tai, jog jei jos abi būtų išprievartautos, didesnė trauma būtų antrajai dėl to, kad tokiu būdu išorinė socialinė realybė realizuotų tai, apie ką ji svajojo. Kodėl? Praraja visiems laikams atskiria fantazminį subjekto būties branduolį nuo daug paviršutiniškesnių jo arba jos simbolinės ir/arba įsivaizduojamos identifikacijų. Aš niekada negaliu visiškai suvokti (simboliškai integruoti) fantazminio savo būties branduolio; kai per daug prie jo priartėju, tai, ką aptinku, yra subjekto *aphanisis,* kuriame subjektas praranda savo simbolinį vientisumą ir subyra. Ir galbūt fantazminio mano būties branduolio priverstinis aktualizavimas socialinėje realybėje yra blogiausia, labiausiai žeminanti prievarta, sunaikinanti patį mano tapatybės pagrindą (mano „savęs įvaizdį") išstatydama mane nepakeliamai gėdai.

Dabar aiškiai matome, kaip toli yra psichoanalizė nuo bet kokio bandymo apginti žmogiškojo veido orumą. Ar psichoanalitinis gydymas nėra patirtis, kuri išviešina (analitikui, kuris atstoja didįjį Kitą) intymiausias fantazijas ir kurioje prarandamas veidas radikaliausia šio žodžio prasme?

■

[1] Žr.: Roger Ebert, *The Little Book of Hollywood Clichés: A Compendium of Movie Clichés, Stereotypes, Obligatory Scenes, Hackneyed Formulas, Shopworn Conventions, and Outdated Archetypes* (London, 1995).
[2] Plastiškiausias tokios istorinės realybės įveikos per jos simbolinę sąvoką pavyzdys yra Hegelio mintis, jog Tukidido aprašyta Peloponeso karo istorija buvo tikrasis dvasinis realiai vykstančio karo tikslas; dvasiniu požiūriu realiai vykstantis karas buvo tik pretekstas, kad būtų parašytas tekstas, atskleidžiantis jo dvasią.
[3] Čia aš remiuosi Giorgio Agamben, *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture,* vertė Ronald L. Martinez (Minneapolis, 1993), ypač 3–5 skyriais.
[4] Theodor W. Adorno, „Wilhelm Furtwängler“ (1968), *Musikalische Schriften VI, Gesammelte Scriften,* vol. 19, sud. Rolf Tiedemann ir Klaus Schultz (Frankfurt am Main, 1984), p. 469. Konkretus šios ištraukos kontekstas yra Furtwänglerio bandymas išgelbėti klasikinę vokiečių muzikos tradiciją nuo nacių barbarizmo.
[5] Agamben, *Stanzas,* p. 20.
[6] Cit. iš: Laurel E. Fay, *Shostakovich: A Life* (Oxford, 2000), p. 217.
[7] Ibid., p. 217, 217–218.
[8] Žr.: Sigmund Freud, „Trauer und Melancholie“ (1917), in *Psychologie des Unbewussten,* sud. Angela Richards, *Studienausgabe,* vol. 3 (Frankfurt am Main, 1975), p. 199.
[9] Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International,* vertė Peggy Kamuf (New York, 1994), p. 92.
[10] Simon Critchley, *Ethics – Politics – Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas, and Contemporary French Thought* (London, 1999), p. 275.
[11] Ibid., p. 283.
[12] Žr.: Rudolf Bernet, „Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan“, knygoje *Ethik und Psychoanalyse: Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan,* sud. Hans-Dieter Gondek and Peter Widmer (Frankfurt am Main, 1994), p. 27–51.
[13] Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas,* vertė Pascale-Anne Brault ir Michael Naas (Stanford, Calif., 1999), p. 87.
[14] Simon Critchley, *Ethics – Politics – Subjectivity,* p. 277.
[15] Jacques Lacan, *The Psychoses, 1955–1956, The Seminars of Jacques Lacan,* 3 knyga, vertė Russell Grigg, sud. Jacques-Alain Miller (New York, 1993), p. 48.

[16] Čia remiuosi pokalbiu su Alenka Zupančič; žr. jos išskirtinę knygą *Ethics of the Real: Kant and Lacan* (London, 1999).
[17] Čia remiuosi pokalbiu su Borisu Groysu.
[18] Edward P. Moser, *The Politically Correct Guide to the Bible* (New York, 1997), p. 125, 126, 72, 72.
[19] Donald Spoto, *The Hidden Jesus: A New Life* (New York, 1998), p. 153–154.
[20] Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority,* trans. Alphonso Lingis (The Hague, 1979), p. 202.
[21] Donald Davidson, „Empirical Content", knygoje *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson,* ed. Ernest LePore (Oxford, 1986), p. 331.
[22] Šią cirkuliaciją geriausiai rodo paradoksalus Saussure'o signifikanto apibrėžimas: signifikantas yra ne kas kita kaip pluoštas skirtumų nuo kitų signifikantų. Tačiau jei tas pats apibrėžimas galioja ir kitiems, ant ko laikosi visas pastatas? Kaip jis nesugriūna arba nesprogsta į vidų? Struktūrinis atsakymas, žinoma, yra įtraukti paradoksalų pertekliniį signifikantą, kuris, toli gražu nebūdamas giliausiu pagrindu, įkūnija pačią stoką „kaip tokią", t. y. signifikantą, kuris yra ne vienas iš serijos, bet atstovauja pačiai signifikanto esačiai, kuri priešpriešinama nesačiai, skirtumui kaip tokiam.
[23] Žr.: Michael Taussig, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative* (Stanford, Calif., 1999), p. 223–225.
[24] Žr.: Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz,* vertė Pierre Alferi (Paris, 1999), p. 143–145.

Versta iš: Slavoj Žižek, Melancholy and the Act, *Critical Inquiry* 26, 2000, p. 657–681.

III. Subjektas ir jo moteriškasis kraštutinumas

6. INTERPASYVUS SUBJEKTAS

Fetišas tarp struktūros ir humanizmo

Klasikinėje Althusserio kritikoje, nagrinėjančioje marksistinę prekinio fetišizmo problematiką, teigiama, jog ši samprata remiasi humanistine ideologine priešprieša tarp „žmonių" ir „daiktų". Argi viename iš įprastų Marxo fetišizmo apibrėžimų neteigiama, kad čia susiduriame su „santykiais tarp daiktų (prekių)" vietoje tiesioginių „santykių tarp žmonių", t. y. kad fetišistiniame pasaulyje žmonės (klaidingai) suvokia savo socialinius santykius kaip santykius tarp daiktų? Althusserio sekėjai yra visiškai teisūs pabrėždami, kad ši „ideologinė" problematika slepia kitą, visiškai skirtingą – *struktūrinę* – fetišizmo sąvoką, kuria jau remiasi Marxas: šiuo lygmeniu „fetišizmas" žymi trumpąjį jungimąsi tarp formalios/diferentiškos struktūros (kuri pagal apibrėžimą yra „nesanti", t. y. ji niekada nėra duota „kaip tokia" mūsų patiriamoje realybėje) ir pozityvaus šios struktūros elemento. Kai tampame „fetišistinės" iliuzijos aukomis, mes (klaidingai) suvokiame ją kaip tiesioginę/"natūralią" objekto-fetišo savybę, kuri šiam objektui suteikiama remiantis tik jo vieta struktūroje. Tai, jog pinigai įgalina pirkti daiktus rinkoje, nėra tiesioginė objekto-pinigų savybė, bet ji kyla iš struktūrinės pinigų vietos sudėtingoje socioekonominių santykių struktūroje; tam tikrą asmenį laikome „karaliumi" ne dėl to, kad šis asmuo yra karalius „savyje" (dėl savo charizmatinio charakterio ar kažko panašaus), bet todėl, kad jis užima karaliaus vietą sociosimbolinių santykių tinkle.

Čia svarbu yra tai, kad šie du fetišizmo sampratos lygmenys yra neišvengiamai susiję: jie sudaro dvi sudedamąsias fetišizmo sąvokos dalis; būtent dėl to negalima tiesiog nuvertinti pirmosios kaip ideologinės, priešpriešinant ją antrajai kaip grynai teorinei (ar „mokslinei"). Kad tai paaiškintume, turime iš naujo suformuluoti pirmąjį bruožą daug radikaliau. Tariamai humanistinė-ideologinė priešprieša tarp „žmonių" ir „daiktų" slepia kitą, daug produktyvesnę sampratą, būtent substitucijos ir/arba perkėlimo (*displacement*) sampratą: kaip ontologiškai įmanoma, kad giliausi „santykiai tarp žmonių" gali būti perkeliami (arba pakeičiami) į „santykius tarp daiktų"? Kitaip tariant, ar tai nėra pamatinis marksistinės prekinio fetišizmo sampratos bruožas, kad „daiktai tiki už mus, vietoje mūsų"? Svarbu kartoti ir kartoti, kad Marxo fetišizmo sampratoje fetišistinę inversiją sukuria ne tai, ką žmonės mano veikią, bet pati jų socialinė veikla: tipiškas buržuazinis subjektas, kalbant šio sąmoningo požiūrio terminais, yra utilitarinis nominalistas – būtent savo socialinėje veikloje, rinkos mainuose, jis elgiasi taip, *tarsi* prekės būtų ne paprasti objektai, bet objektai, turintys specialių galių, pilni „teologinių užgaidų". Kitaip tariant, žmonės kuo puikiausiai supranta, kaip iš tiesų viskas yra, jie puikiai žino, kad prekė-pinigai yra ne kas kita kaip sudaiktinta socialinių santykių išraiškos forma, t. y. kad „santykiai tarp daiktų" slepia „santykius tarp žmonių" – paradoksą sukuria tai, kad savo socialinėje veikloje jie elgiasi taip, *tarsi* to nežinotų ir vadovautųsi fetišistine iliuzija. Fetišistinis tikėjimas, fetišistinė inversija yra perkeliama į daiktus, ji įkūnijama į tai, ką Marxas vadina „socialiniais santykiais tarp daiktų". Svarbiausia klaida, kurios čia reiktų vengti, yra grynai „humanistinis" įsitikinimas, kad tikėjimas, įkūnytas daiktuose, perkeltas į daiktus, yra ne

kas kita kaip sudaiktinta tiesioginio žmogiškojo tikėjimo forma: fenomenologinio „sudaiktinimo“ genezės atkūrimo užduotis yra parodyti, kaip pirminiai žmogiškieji tikėjimai buvo perkelti į daiktus...

Reikia patvirtinti paradoksą, jog perkėlimas yra pirminis ir esminis: nesama tiesioginio, savyje esančio gyvojo subjektyvumo, kuriam galėtų būti priskirtas tikėjimas, įkūnytas „socialiniuose daiktuose“ ir kurio jis vėliau netenka. Esama tam tikrų tikėjimų, pačių pamatinių, kurie iš pat pradžių yra „decentralizuoti“ Kito tikėjimai; taigi „subjekto, privalančio tikėti“ fenomenas yra universalus ir struktūriškai būtinas. Iš pat pradžių kalbantis subjektas perkelia savo tikėjimą į didįjį Kitą *kaip* grynąją regimybę, taigi subjektas niekada negali „juo iš tikrųjų tikėti“; iš pat pradžių subjektas nurodo tam tikrą decentralizuotą kitą, kuriam jis primeta šį tikėjimą. Visos konkrečios šio „subjekto, privalančio tikėti“ versijos (pradedant mažais vaikais, dėl kurių tėvai dedasi tikį Kalėdų seneliu, baigiant „paprastais darbo žmonėmis“, dėl kurių komunistai intelektualai dedasi tikį socializmu) yra didžiojo Kito dubleriai.[1] Taigi į konservatyvią banalybę, jog kiekvienas sąžiningas žmogus turi gilų poreikį kažkuo tikėti, reiktų atsakyti, jog kiekvienas sąžiningas žmogus turi gilų poreikį rasti kitą subjektą, kuris tikėtų jo vietoje.

Subjektas, privalantis tikėti

Siekdami tinkamai parodyti subjekto, privalančio tikėti, sampratos mastą, kuris įrodo ją esant pamatiniu, esminiu simbolinės tvarkos bruožu,[2] reiktų priešpriešinti ją kitai, geriau žinomai *subjekto, privalančio žinoti,* sampratai: kai Lacanas kalba

apie subjektą, privalantį žinoti, paprastai nepastebima, kad ši sąvoka yra ne norma, bet išimtis, kuri įgyja vertę tik per priešpriešą su subjektu, privalančiu tikėti, – tai įprastinis simbolinės tvarkos bruožas. Taigi, kas yra „subjektas, privalantis žinoti"?

Televizijos seriale *Columbo* nusikaltimas (žmogžudystė) detaliai parodomas iš pat pradžių, taigi paslaptis, kurią reikia atskleisti, yra ne „kas tai padarė?" (*whodunit?*), bet kaip detektyvas nustatys ryšį tarp apgaulingos išorės (nusikaltimo scenos „manifestuojamo turinio") ir tiesos apie nusikaltimą (jo „latentinės minties"), kaip jis įrodys nusikaltėliui jo(s) kaltę. *Columbo* sėkmė įrodo, kad svarbiausia detektyvo darbe yra pats šifravimas, o ne jo rezultatas (triumfuojančio galutinio atskleidimo „taigi nusikaltėlis yra..." čia visai nesama, nes mes tai žinome iš pat pradžių). Dar svarbiau, kad ne tik mes, stebėtojai, iš anksto žinome, kas tai padarė (nes mes tiesiogiai tai matome), bet nepaaiškinamu būdu pats detektyvas Columbo iš karto tai žino: tuo momentu, kai jis pasirodo nusikaltimo vietoje ir sutinka nusikaltėlį, jis yra absoliučiai tikras, jis tiesiog žino, jog būtent šis nusikaltėlis tai padarė. Vėliau jo pastangos nukreipiamos ne į paslaptį „kas tai padarė?", bet kaip tai įrodyti nusikaltėliui.

Šis „normalios" tvarkos apvertimas turi aiškias teologines konotacijas: panašiai kaip tikroje religijoje iš pradžių tikime Dievą ir tik vėliau, remdamiesi tikėjimu, tampame jautrūs tikėjimo tiesų įrodymams; taip pat ir čia, Columbo *iš pradžių* žino su paslaptingu, tačiau absoliučiai nepajudinamu tikrumu, kas tai padarė, ir tik *vėliau*, remdamasis šiuo neapaiškinamu žinojimu, imasi rinkti įrodymus... Ir, nors šiek tiek kitaip, tą patį daro psichoanalitikas *kaip* „subjektas, privalantis žinoti": kai pacientas sueina į perkėlimo (*transferential*) santykį su psi-

choanalitiku, jis taip pat yra absoliučiai tikras, kad psichoanalitikas *žino* jo paslaptį (tai reiškia, jog pacientas *a priori yra* „kaltas“, kad *esama* slaptos prasmės, kurią galima išskaityti jo veiksmuose). Taigi psichoanalitikas nėra empiristas, išbandantis su pacientu skirtingas hipotezes, ieškantis įrodymų; jis įkūnija absoliutų tikrumą (kurį Lacanas palygina su Descartes’o *cogito ergo sum* tikrumu) paciento „kaltės“, t. y. jo pasąmoninio geismo.

Šios dvi sampratos, subjekto, privalančio tikėti, ir subjekto, privalančio žinoti, nėra simetriškos, nes tikėjimas ir žinojimas patys nėra simetriški: radikaliausiu požiūriu (Lacano) didžiojo Kito *kaip* simbolinės institucijos statusą sukuria tikėjimas (pasitikėjimas), o ne žinojimas, nes tikėjimas yra simbolinis, o žinojimas tikras (didysis Kitas numato ir remiasi fundamentaliu „pasitikėjimu“).[3] Taigi abu subjektai nėra simetriški, nes tikėjimas ir žinojimas patys nėra simetriški: tikėjimas visuomet yra minimaliai „atspindintis“, tai „tikėjimas, kad kitas tiki“ (teiginys „aš vis dar tikiu komunizmu“ yra ekvivalentiškas teiginiui „aš tikiu, kad esama žmonių, kurie tiki komunizmu“), o žinojimas būtent ir *nereiškia* žinojimo, kad esama kito, kuris žino.[4] Dėl šios priežasties aš galiu *tikėti,* remdamasis kitu, bet negaliu *žinoti,* remdamasis kitu. Kitaip tariant, dėl tikėjimo vidinio gebėjimo atspindėti, kitam tikint vietoje manęs, aš pats tikiu per jį; žinojimas nėra atspindintis tokiu pat būdu, t. y. kai kitas privalo žinoti, aš negaliu žinoti per jį.

Gerai žinomas antropologinis anekdotas teigia, jog „primityvai“, kuriems priskiriami tam tikri „prietaringi tikėjimai“, tiesiai apie juos paklausti atsako, kad „kai kurie žmonės jais tiki...“, akimirksniu perkeldami savo tikėjimus kitiems. Ir vėlgi, argi panašiai nesielgiame su vaikais: laikomės Kalėdų senelio

ritualo, nes mūsų vaikai tiki (privalo tikėti) juo, todėl nenorime jų nuvilti. Ar tai nėra įprastas pasiteisinimas neįtikėtinai nedoro ar ciniško politiko, kuris nori pasirodyti sąžiningas? – „Aš negaliu nuvilti jų (mitinių „paprastų žmonių", kurie tuo (ir manimi) tiki". Negana to, ar šis poreikis rasti žmones, kurie „iš tikrųjų tiki", nėra tai, kas stumia į priekį mūsų poreikį stigmatizuoti Kitą kaip (religinį ar etninį) „fundamentalistą"? Nemaloniu būdu tikėjimas visuomet funkcionuoja kaip „tikėjimas per atstumą": tam, kad tikėjimas funkcionuotų, *privalo egzistuoti* tam tikras galutinis garantas, tačiau šis garantas visuomet yra atidėtas, perkeltas, niekuomet nepasirodantis *in persona.* Taigi, kada tikėjimas yra galimas? Kaip įveikti šį ydingą atidėto tikėjimo ratą? Čia, žinoma, svarbu, jog subjektas, kuris tiesiogiai tiki, pats neprivalo egzistuoti, kad tikėjimas būtų veiksmingas: pakanka tik *numanyti* jo egzistavimą, t. y. *tikėti* juo – arba suteikiant jam mitologinės figūros, kuri nėra mūsų patiriamos realybės dalis, pavidalą, arba beasmenio „kažko" („kažko, kas tiki...") pavidalą. Svarbiausia klaida, kurios čia reiktų vengti, yra grynai „humanistinis" įsitikinimas, kad šis tikėjimas, įsikūnijęs daiktuose, perkeltas į daiktus, yra ne kas kita kaip tiesioginio žmogiškojo tikėjimo sudaiktinta forma, nes tokiu atveju fenomenologinio „sudaiktinimo" genezės atkūrimo uždavinys būtų parodyti, kaip pirminis žmogiškasis tikėjimas buvo perkeltas į daiktus... Kitaip negu šiuose fenomenologinės genezės bandymuose, reiktų išsaugoti paradoksą, jog *perkėlimas yra pirminis ir esminis:* nesama tiesioginio, savyje esančio gyvojo subjektyvumo, kuriam tikėjimas, įkūnytas „socialiniuose daiktuose", galėtų būti priskirtas ir kurio jis vėliau netenka.

Je sais bien, mais quand meme... (aš puikiai žinau, tačiau vis tiek [tikiu]): čia glūdi dilema – arba mes žaidžiame Jungo obs-

kurantišką žaidimą – „nesusitelkime ties mūsų paviršutinišku racionaliu žinojimu, priimkime gilius archetipinius tikėjimus, kurie formuoja mūsų būties pagrindą“ – arba pasukame sunkiu keliu, kur turėsime paaiškinti šiuos tikėjimus žinojimu. Būtent Kierkegaardas suformulavo giliausią tikėjimo paradoksą: jis pabrėžė, kad apaštalas propaguoja tikėjimo poreikį ir prašo priimti šį tikėjimą remiantis jo žodžiu; jis niekada nesiūlo „tvirtų įrodymų“, skirtų įtikinti netikinčius. Dėl šios priežasties Bažnyčios nenoras pamatyti tą medžiagą, kuri galėtų įrodyti ar paneigti jos teiginius, yra daug dviprasmiškesnis, nei gali pasirodyti. Kai kalbame apie Turino įkapes, kurios tariamai išlaikė nukryžiuoto Jėzaus kūno kontūrus ir jo beveik fotografinį portretą, būtų per daug paprasta interpretuoti Bažnyčios nenorą kaip baimę, kad įkapės pasirodys esančios klastotė iš vėlesnio periodo – galbūt būtų daug baisiau, jei būtų įrodyta, jog įkapės autentiškos, nes tokia pozityvistinė tikėjimo „verifikacija“ sunaikintų jo statusą ir charizmą. Tikėjimas gali vešėti tik miglotoje srityje tarp visiškos klastotės ir pozityvios tiesos. Jansenistų stebuklo samprata liudija, jog jie gerai žinojo šį paradoksą: jiems stebuklas yra įvykis, kuris įgyja stebuklo savybę tik tikinčiojo akyse – paprastam netikinčiojo žvilgsniui jis atrodo kaip grynai natūralus sutapimas. Taigi per daug paprasta interpretuoti šį Bažnyčios nenorą kaip siekį vengti objektyvių liudijimų apie stebuklo tiesą: veikiau čia svarbu tai, kad stebuklas yra vidujai susijęs su pačiu tikėjimo aktu – nėra neutralių stebuklų, kurie galėtų įtikinti ciniškus netikinčiuosius. Arba, kitaip tariant, faktas, jog stebuklas kaip toks pasirodo tik tikintiesiems, yra Dievo galios, o ne Jo impotencijos ženklas...[5]

Pirminė substitucija

Substitucijos santykis nesiriboja tik tikėjimais: tas pat galioja visiems subjekto giliausiems jausmams ir nuostatoms, netgi verksmui ir juokui. Pakanka tik prisiminti senąją paslaptį apie tai, kaip perkeliamos emocijos, pradedant vadinamosiomis „raudotojomis" (moterimis, kurios samdomos raudoti laidotuvėse) „primityviose" bendruomenėse ir baigiant „įrašytu juoku" televizijoje bei persikūnijimu į virtualų vaidmenį (*a screen persona*) kibernetinėje erdvėje. Kai sukonstruoju „tariamą" savo vaizdinį, kuris atstovauja man virtualioje bendruomenėje, kurioje aš dalyvauju (seksualiniuose žaidimuose, pavyzdžiui, drovus vyras dažnai prisiima virtualų patrauklios pasileidusios moters vaidmenį), emocijos, kurias jaučiu ir „klastoju" vaidindamas savo virtualų vaidmenį, nėra tiesiog melagingos: nors (įsivaizduojamas) mano „tikrasis aš" to nejaučia, šios emocijos tam tikru atžvilgiu yra „tikros" – panašiai kaip žiūrint televizijos mini serialus su įrašytu juoku, kurie, net jei aš nesijuokiu, o tik spoksau į ekraną, pavargęs po sunkios darbo dienos, suteikia man palengvėjimą...[6] Būtent tai siekiama atskleisti Lacano „decentralizacijos", decentralizuoto subjekto sąvoka: mano patys intymiausi jausmai gali būti radikaliai eksternalizuoti, aš galiu tiesiogine prasme „juoktis ir verkti per kitą".

Ar ši pirminė substitucijos versija, kai „kažkas kitas atlieka tai už mane", nėra iš esmės subjekto pakeitimas *signifikantu?* Tokia substitucija sudaro pamatinį, esminį *simbolinės tvarkos* bruožą: *signifikantas* yra objektas-daiktas, pakeičiantis mane, veikiantis mano vietoje. Vadinamosios primityvios religijos, kuriose kitas žmogus gali prisiimti mano kančią, mano bausmę (bet taip pat ir mano juoką, mano džiaugsmą...), t. y. kuriose

galima kentėti ir mokėti už nuodėmes *per Kitą* (netgi per maldos malūnėlius, kurie meldžiasi už mus), nėra tokios kvailos ir „primityvios“, kaip gali pasirodyti – jose glūdi svarbus išlaisvinantis potencialas. Kai giliausios mano mintys, netgi mano svajonės ir nerimas perduodami Kitam, atsiveria erdvė, kurioje aš galiu laisvai kvėpuoti: kai Kitas juokiasi už mane, aš galiu pailsėti; kai Kitas paaukojamas vietoje manęs, aš galiu toliau gyventi žinodamas, kad sumokėjau už savo kaltę, ir t. t.

Šio substitucijos veiksmo efektyvumą sudaro hėgeliškas atspindintis apvertimas: kai Kitas paaukojamas vietoje manęs, *aš aukoju save per Kitą;* kai Kitas veikia vietoje manęs, *aš pats veikiu per Kitą;* kai Kitas džiaugiasi vietoje manęs, *aš pats džiaugiuosi per Kitą.* Panašiai kaip sename gerame anekdote apie skirtumą tarp sovietinio stiliaus biurokratinio socializmo ir Jugoslavijos save reguliuojančio socializmo: Rusijoje nomenklatūros nariai, paprastų žmonių reprezentantai, patys važinėja prabangiais limuzinais, o Jugoslavijoje *paprasti žmonės važinėja limuzinais per savo reprezentantus.* Šis išlaisvinantis mechaninių ritualų potencialas yra taip pat aiškiai įžiūrimas mūsų šiuolaikinėje patirtyje: kiekvienas intelektualas žino išlaisvinantį poveikį, kai esame laikinai pajungiami karinei rikiuotei, „primityvaus“ fizinio darbo reikalavimams ar kitokiai išoriškai reguliuojamai veiklai – žinojimas, jog Kitas reguliuoja procesą, kuriame aš dalyvauju, leidžia mano protui laisvai klajoti, nes aš žinau, jog čia *nedalyvauju.* Foucault motyvas apie sąsają tarp disciplinos ir subjektyvios laisvės tokiu būdu pasirodo kitoje šviesoje: pajungdamas save tam tikrai disciplinarinei mašinai, aš tarsi perkeliu Kitam atsakomybę dėl tolygaus proceso funkcionavimo ir taip įgyju vertingą erdvę, kurioje galiu būti laisvas...

Iš tikrųjų būtent signifikantas su visu savo išoriniu materialumu „atlieka tai už mane“, pradedant „netikra malda“, kurią atlieka Tibeto maldos malūnėliai, baigiant „įrašytu juoku“ televizijoje: pamatinis simbolinės tvarkos *kaip* „didžiojo Kito“ bruožas yra tas, kad „didysis Kitas“ niekuomet nėra tik įrankis ar komunikacijos priemonė, nes jis subjektą „decentralizuoja“ iš vidaus, jo veiksmą atlikdamas už jį. Plyšys tarp subjekto ir signifikanto, kuris „atlieka tai už mane“, aiškiai įžiūrimas kasdienėje patirtyje: kai kas nors paslysta, *kitas* asmuo, stovintis šalia ir stebintis atsitikimą, gali palydėti jį šūksniu „Oops!“ ar panašiai. Šioje kasdienėje patirtyje svarbu, kad kai kitas atlieka tai už mane, vietoje manęs, *veiksmo simbolinis efektyvumas yra visiškai toks pat, kaip ir man tiesiogiai tai atliekant.* Čia glūdi „performatyvumo“ arba kalbos akto sampratos paradoksas: gestas, kuriuo aš įgyvendinu veiksmą ištardamas žodžius, tuo pat metu atima iš manęs autorystę, nes „didysis Kitas“ (simbolinė institucija) kalba už mane. Nenuostabu, jog asmenys, kurių profesinė funkcija yra iš esmės performatyvi (teisėjai, karaliai...), kažkuo panašūs į lėles: jie redukuojami į simbolinės institucijos gyvą įsikūnijimą, t. y. jų vienintelė pareiga yra mechaniškai „sustatyti viską į vietas“, tam tikrą turinį, kurį sukūrė kiti, patvirtinti instituciniu antspaudu. Vėlyvasis Lacanas yra visiškai teisus rezervuodamas „veiksmo“ terminą kažkam, kas yra daug pražūtingesnis ir tikresnius nei kalbinis veiksmas.

Simbolinės tvarkos poveikį puikiai iliustruoja paslaptingas vadinamojo „mandagumo“ statusas: kai, sutikę pažįstamą, sakome: „Malonu tave matyti! Kaip tau šiandien sekasi?“, mums abiem aišku, jog iš esmės aš „nesakau to rimtai“ (jei mano partneriui kils įtarimas, jog aš iš tiesų tuo domiuosi, jis net gali būti nemaloniai nustebintas, lyg aš siekčiau atskleisti kažką inty-

maus, ko man nereiktų žinoti – arba, parafrazuojant seną Freudo pajuokavimą: „Kodėl sakai, kad tau malonu mane matyti, kai tau *iš tiesų* malonu mane matyti!?“). Tačiau būtų klaidinga manyti, jog mano veiksmas buvo tiesiog „veidmainiškas“, nes, kita vertus, aš iš tiesų *norėjau* tai pasakyti: mandagumo mainai tarp mūsų įsteigia paktą; panašiai aš „nuoširdžiai“ juokiuosi kartu su įrašytu juoku (tai įrodo faktas, jog po to aš iš tiesų „jaučiuosi pailsėjęs“).

Jei radikalizuotume substitucijos santykį (t. y. pirmąjį fetišizmo sampratos aspektą), tuomet ryšys tarp abiejų aspektų, tarp opozicijos „žmonės *versus* daiktai“ bei juos siejančio substitucijos santykio („daiktai vietoje žmonių“ arba vienas asmuo vietoje kito, arba signifikantas vietoje signifikato...), ir opozicijos „struktūra *versus* vienas iš jos elementų“ – tampa aiškus: *diferentinė/formali struktūra, kuriai užkerta kelią elementas-fetišas, gali pasirodyti tik tuomet, jei substitucijos gestas jau įvyko.* Kitaip tariant, struktūra visuomet pagal apibrėžimą yra *reikšmės* struktūra, signifikantų, kurie pakeičia reiškiamą turinį, o ne signifikatų struktūra. Tam, kad atsirastų diferencinė/formali struktūra, tikrovė turi sudvigubinti save simboliniame registre; turi rastis *reduplicatio,* kurio pagrindu apie daiktus sprendžiama ne pagal tai, kokie jie „yra“, bet pagal jų vietą simbolinėje tvarkoje. Ši pirminė didžiojo Kito substitucija, Simbolinės Tvarkos substitucija, pakeičianti tiesioginę Gyvenimo Substancijos Tikrovę (Lacano terminais: A – *le grand Autre* vietoje J – *jouissance*), sąlygoja atsiradimą, $, „perbraukto subjekto“, kuris vėliau „reprezentuojamas“ signifikantais, t. y. dėl kurio signifikantai „veikia“, kuris veikia per signifikantus...

Remiantis tuo, kas pasakyta, norėtųsi papildyti madingą „interaktyvumo“ sąvoką jos miglotu ir nemalonesniu papildymu/dubliu, t. y. „interpasyvumo“ sąvoka.[7] Kitaip tariant, dabar tapo įprasta pabrėžti, kad atsirandant naujoms elektroninėms medijoms, pasyvus teksto ar meno kūrinio vartojimas baigėsi: aš jau nebespoksau į ekraną, bet nuolatos sąveikauju su juo, įeinu į dialoginį santykį (rinkdamasis programas, dalyvaudamas debatuose Virtualioje Bendruomenėje, tiesiogiai nulemdamas siužeto baigtį vadinamuosiuose „interaktyviuose naratyvuose“). Tie, kurie garbina demokratinį naujosios medijos potencialą, paprastai susitelkia būtent ties šiais bruožais: kaip kibernetinė erdvė atveria galimybę didžiajai daugumai žmonių išsivaduoti iš pasyvaus stebėtojo, žiūrinčio į kitų sukurtą reginį, vaidmens ir aktyviai dalyvauti ne tik stebint reginį, bet vis labiau ir labiau įsitraukiant į reginio taisyklių kūrimą.

Tačiau ar šio interaktyvumo išvirkščioji pusė nėra interpasyvumas? Ar mano aktyvios sąveikos su objektu, o ne pasyvaus stebėjimo neišvengiama išvirkščioji pusė nėra situacija, kurioje objektas pats pasiima, atima iš manęs pasyvią pasitenkinimo reakciją (ar gedėjimą bei juoką), taigi pats objektas „mėgaujasi reginiu“ vietoje manęs, atpalaiduodamas mane nuo superego primestos pareigos mėgautis pačiam... Argi neaptinkame „interpasyvumo“ daugelyje šiandieninių reklaminių stendų ir plakatų, kurie pasyviai mėgaujasi produktu vietoje mūsų? (*Coke* skardinės su užrašu „Ooh! Ooh! Kaip skanu!“ iš anksto mėgdžioja idealaus vartotojo reakciją.) Kitas keistas fenomenas priartina prie reikalo esmės: beveik kiekvienas vaizdo grotuvo *aficionado,* aistringai įrašinėjantis šimtus filmų (aš esu vienas iš

jų), labai gerai žino, kad pirmasis efektas, įsigijus vaizdo grotuvą, yra tas, kad iš tiesų žiūrima *mažiau* filmų nei senais gerais laikais, kai buvo tik televizorius be vaizdo grotuvo; nėra laiko žiūrėti televizorių, taigi, užuot praradus brangų vakarą, filmas tiesiog įrašomas ir atidedamas būsimai peržiūrai (kuriai, žinoma, beveik niekuomet nėra laiko...). Taigi, nors aš iš tikrųjų nežiūriu filmų, pats žinojimas, jog mano mėgstami filmai saugomi mano vaizdo bibliotekoje, suteikia man gilų pasitenkinimą ir retkarčiais leidžia man paprasčiausiai atsipalaiduoti ir patirti ypatingą malonumą *far niente* – tarsi vaizdo grotuvas tam tikru būdu *žiūri juos už mane,* mano vietoje... Vaizdo grotuvas čia atstoja „didįjį Kitą", simbolinės registracijos mediumą.[8]

Ar Vakarų liberaliųjų akademikų susirūpinimas kančiomis Bosnijoje nėra ryškus dabartinis interpasyvios kančios pavyzdys? Galima autentiškai kentėti skaitant ataskaitas apie išprievartavimus ir masines žudynes Bosnijoje ir kartu ramiai tęsti savo intelektualinę karjerą... Kitą įprastinį interpasyvumo pavyzdį pateikia „bepročio" vaidmuo patologiškai iškraipytame intersubjektyviame ryšyje (tarkime, šeimoje, kurios represuotos traumos prasiveržia vieno iš jų narių dvasine krize): kai grupė sukuria beprotį, ar jie neperkelia į jį būtinybės pasyviai tęsti kančią, priklausančią jiems visiems? Vėlgi, ar kraštutinis interpasyvumo pavyzdys nėra pats „absoliutus pavyzdys" (Hegelio terminas): tai Kristus, kuris prisiėmė (pelnytą) žmonijos kančią? Kristus atpirko mus visus ne veikdamas už mus, bet prisiimdamas kraštutinai pasyvios patirties naštą. (Skirtumas tarp aktyvumo ir pasyvumo, žinoma, dažnai nutrinamas: rauda kaip viešas gedėjimo veiksmas nėra tiesiog pasyvi, tai pasyvumas, transformuotas į aktyvią ritualizuotą simbolinę praktiką.)

Politinėje plotmėje vienas ryškiausių „interpasyvumo" pavyzdžių yra multikultūralistų kairiųjų intelektualų „supratimas", kad net musulmonai, didžiosios Jugoslavijos karo aukos, dabar atsižada daugiaetninės pliuralistinės Bosnijos vizijos ir pripažįsta faktą, kad jei serbai ir kroatai nori aiškiai atskirtų etninių vienetų, jie nori ir jiems priklausančios etninės erdvės. Šis kairiųjų „apgailestavimas" yra pats blogiausias multikultūralistinis rasizmas: lyg bosniai nebuvo tiesiogine to žodžio prasme *stumiami* sukurti savo etninio anklavo inspiruojami to, kaip „liberalūs" Vakarai elgėsi su jais paskutinius penkerius metus. Tačiau čia mus domina, kaip „daugiaetninė Bosnija" tampa tik paskutine iš daugybės mitinių Kito figūrų, per kurias Vakarų kairieji intelektualai įgyvendino savo ideologines fantazijas: intelektualai tampa „daugiaetniški" per bosnius, jie išsiveržia iš karteziškosios paradigmos žavėdamiesi senųjų amerikiečių (*Native American*) išmintimi, etc., panašiai kaip praeitais dešimtmečiais, kai šie intelektualai tapo revoliucionieriais žavėdamiesi Kuba arba tapo „demokratiniais socialistais", kai parėmė Jugoslavijos „save reguliuojančio" socializmo mitą kaip „kažką ypatingą", tikrą demokratinį laimėjimą... Visais tais atvejais jie netrikdomi tęsė aukštesniosios viduriniosios klasės akademinį egzistavimą, kartu atlikdami savo progresyvią pareigą *per Kitą*.

Šis interpasyvumo, tikėjimo ar mėgavimosi per kitą paradoksas taip pat įgalina naujai pažvelgti į agresyvumą: subjekto agresyvumas sužadinamas tuomet, kai kitas subjektas, per kurį pirmasis tikėjo ar mėgavosi, padaro kažką, kas sudrumsčia šio perkėlimo (*transference*) funkcionavimą. Prisiminkime, pavyzdžiui, kai kurių Vakarų kairiųjų akademikų požiūrį į Jugoslavijos dezintegraciją: kadangi faktas, jog buvusios Jugoslavijos žmo-

nės atmetė („išdavė") socializmą, sudrumstė šių akademikų tikėjimą, t. y. neleido jiems toliau tikėti „autentišku", save reguliuojančiu socializmu per Kitą, galintį tai realizuoti, – kiekvieną, kuris nepalaikė jų Jugoslavijos nostalgija grįsto požiūrio, jie niekino kaip fašistiškai nusiteikusį nacionalistą.[9]

Subjektas, privalantis džiaugtis

Tačiau ar mes nepainiojame skirtingų fenomenų, vadinamų tuo pačiu interpasyvumo vardu? Argi nesama esminio skirtumo tarp Kito, perimančio iš manęs „nuobodžius" mechaninius rutininių pareigų aspektus, ir Kito, perimančio iš manęs mano malonumą ir taip jį pasisavinančio? Ar „būti atpalaiduotam nuo malonumo" nėra beprasmis paradoksas, geriausiu atveju eufemizmas to, jog iš manęs jis paprasčiausiai *atimamas*? Ar malonumas nėra kažkas, kas būtent *negali* būti patiriama per Kitą?

Netgi kalbant elementaraus psichologinio stebėjimo lygmeniu, galima į tai atsakyti prisimenant, kokį gilų pasitenkinimą gali patirti subjektas (pavyzdžiui, vienas iš tėvų), žinodamas, kad jo(s) mylima duktė ar sūnus kažkuo iš tiesų džiaugiasi; mylintys tėvai gali tiesiogine prasme mėgautis Kito malonumu... Tačiau čia esama ir daug nemalonesnio reiškinio: vienintelis būdas iš tikrųjų paaiškinti pasitenkinimą ir išlaisvinantį potencialą, kurį suteikia gebėjimas mėgautis per Kitą, t. y. būti atpalaiduotam nuo savo malonumo ir perkelti jį Kitam, yra pripažinti, jog pats malonumas nėra betarpiška spontaniška būklė, bet yra palaikomas superego imperatyvo: Lacanas pakartotinai pabrėžia, jog galutinis superego paliepimo turinys yra „Džiaukis!".

Norint geriau suvokti šį paradoksą, iš pradžių reikia paaiškinti opoziciją tarp (viešo simbolinio) Įstatymo ir superego. Viešas Įstatymas „tarp eilučių“ tyliai toleruoja, netgi skatina tai, ką jo eksplicitinis tekstas uždraudžia (tarkime, svetimavimą), tuo tarpu superego paliepimas, nustatantis *jouissance,* dėl savo tiesioginio pobūdžio trukdo subjektui jį pasiekti daug veiksmingiau nei bet koks draudimas. Prisiminkime tėvą, kuris patarinėja sūnui dėl seksualinių žygių: jei tėvas perspės sūnų to nedaryti, formaliai uždraus susitikinėti su merginomis etc., jis, žinoma, tarp eilučių tik paskatins sūnų tai daryti, t. y. patirti malonumą sulaužant tėviškąjį draudimą; jei, priešingai, tėvas begėdiškai stums jį „elgtis kaip vyrą“ ir vilioti merginas, tikrasis tokio elgesio poveikis tikriausiai bus priešingas (sūnaus atitolimas, gėda dėl begėdiško tėvo, netgi impotencija...). Galbūt trumpiausias būdas paaiškinti superego paradoksą yra paliepimas: „Patinka ar ne, bet turi džiaugtis!“

Pastanga išeiti iš šios aklavietės yra tipiška isteriška strategija, kai pakeičiamas (suspenduojamas) simbolinis ryšys, tuo pat metu apsimetant, kad niekas nepasikeitė: tarkime, vyras išsiskiria su žmona ir toliau lanko ją ir vaikus namuose, lyg nieko nebūtų atsitikę, ne tik jausdamasis čia, namuose, kaip ir anksčiau, bet netgi labiau atsipalaidavęs; kadangi simbolinis ryšys su šeima yra nutrauktas, jis gali iš tikrųjų atsipalaiduoti ir ja mėgautis. Turint tai galvoje, lengva įžiūrėti išlaisvinantį potencialą tos būsenos, kai esu atpalaiduojamas nuo malonumo: tokiu būdu aš atpalaiduojamas nuo monstriškos *pareigos* džiaugtis. Analizuojant detaliau, reikia išskirti du tipus elgesio, kai „Kitas atlieka (ar veikiau tęsia) tam tikrą veiksmą už mane“:[10]

• Prekinio fetišizmo atveju mūsų tikėjimas perkeliamas Kitam: aš manau, jog netikiu, bet tikiu per Kitą. Kritikos gestą čia sudaro tapatybės teigimas: ne, tai *jūs* tikite per Kitą (teologinėmis prekių užgaidomis, Kalėdų seneliu).

• Tuo atveju, kai vaizdo grotuvas žiūri filmą ir mėgaujasi juo už mane (arba įrašyto juoko, arba raudotojų, kurios verkia ir gedi už jus, ar Tibeto maldos malūnėlių atveju) situacija yra atvirkštinė: jums atrodo, kad mėgavotės reginiu, tačiau Kitas atliko tai už jus. Kritikos gestą čia sudaro teiginys, jog ne, *ne jūs* juokėtės, tai atliko Kitas (televizorius).

Ar šioje priešpriešoje nėra svarbu, kad čia susiduriame su opozicija tarp tikėjimo ir *jouissance,* tarp simbolinės plotmės ir tikrovės? (Simbolinio) tikėjimo atveju jūs atsisakote tapatybės (neatpažįstate savęs tikėjime, kuris yra jūsų); (tikro) *jouissance* atveju jūs neatpažįstate decentralizavimo, kurį (klaidingai) suvokiate kaip „jūsų pačių" *jouissance.* Galbūt pamatinė nuostata, apibrėžianti subjektą, nėra nei pasyvumas, nei autonomiška veikla, bet būtent interpasyvumas. Šis interpasyvumas turi būti priešpriešinamas Hegelio *List de Vernunft* („Proto gudravimui"): „Proto gudravimo" atveju *aš veikiu per Kitą,* t. y. aš galiu likti pasyvus, tuo tarpu Kitas tai atlieka už mane (panašiai kaip Hegelio Idėja, kuri lieka anapus konflikto, leisdama veikti žmogiškoms aistroms); interpasyvumo atveju *aš esu pasyvus per kitą* – vadinasi, aš perduodu kitam pasyvų (mėgavimosi) aspektą, o pats galiu aktyviai dalyvauti (galiu vakare tęsti darbą, o vaizdo grotuvas pasyviai mėgausis už mane; aš galiu daryti finansinius pavedimus dėl mirusiojo turto, kol raudotojos gedi už mane). Tai įgalina pasiūlyti *tariamo aktyvumo* sąvoką: manote, jog esate aktyvus, tačiau jūsų tikroji pozicija, kadangi ji įsikūnijusi į fetišą, yra pasyvi... Ar mes neaptinkame kažko

labai panašaus į tariamą aktyvumą Likimo paradokse (faktas, jog viskas nulemta iš anksto, t. y. kad Lemties atžvilgiu esame tik pasyvios aukos, provokuoja imtis nepaliaujamos karštligiškos veiklos), taip pat tipiškoje strategijoje obsesyvaus neurotiko, taip pat įsitraukusio į „tariamą aktyvumą“: jis yra pašėlusiai aktyvus, kad užbėgtų įvykiams už akių (grupėje, kurioje tvyro įtampa, obsesyvus neurotikas ima kalbėti nesustodamas, pasakoti anekdotus etc., kad išvengtų nemalonios tylos, kuri atskleistų dalyviams susikaupusią įtampą).[11]

Objektas, įkūnijantis perteklinį malonumą, žavi subjektą, redukuoja jį į pasyvų žvilgsnį, bejėgiškai žiopsantį į objektą; šis santykis, žinoma, paties subjekto suvokiamas kaip kažkas gėdinga, žema. Būti tiesiogiai persmelktam objekto, pasyviai pavergtam jo žavėjimo galios, yra kažkas absoliučiai nepakeliama: atvirai demonstruodamas pasyvią nuostatą, jog „tuo mėgaujasi“, subjektas kažkaip netenka orumo. Taigi interpasyvumas turi būti suvokiamas kaip pirminė subjekto *gynybos* nuo *jouissance* forma: aš atitolinu *jouissance* per Kitą, kuris pasyviai jį pratęsia (juokiasi, kenčia, mėgaujasi...) vietoje manęs. Būtent šiuo požiūriu subjekto, privalančio mėgautis, efektas, t. y. gestas, kuriuo *jouissance* perkeliamas Kitam, yra labiau pirminis nei „subjekto, privalančio žinoti“ arba „subjekto, privalančio tikėti“. Iš čia kyla libidinė strategija iškrypėlio, kuris prisiima grynojo Kito *jouissance* instrumento poziciją: (vyriškam) iškrypėliui lytinis aktas (*coitus*) reiškia aiškų darbo pasidalijimą, kuriame jis redukuojasi į grynąjį jos malonumo instrumentą; jis atlieka sunkų darbą, veikdamas aktyviai; moteris, kuriai sukelta ekstazė, pasyviai išgyvena ją toliau ir žvelgia aukštyn... Psichoanalitinio gydymo metu subjektas turi išmokti tiesiogiai suvokti santykį su objektu, kuris įkūnija jo *jouissance*, ir atsisakyti įgaliotinio, kuris džiaugiasi vie-

toje jo, už jį. Nepripažintas fundamentalus mano būties pasyvumas yra struktūruojamas pamatinės fantazijos, kuri, nors iš pradžių man nesuvokiama, reguliuoja mano santykį su *jouissance*. Dėl šios priežasties subjektas negali suvokti savo pamatinės fantazijos, kol neišgyvena radikalios „subjektyvaus skurdo" patirties: suvokdamas savo pamatinę fantaziją, aš pats prisiimu pasyvų savo būties branduolį, t. y. branduolį, nuo kurio atsiribojęs galiu palaikyti savo subjektyvią veiklą.

Objekto substitucija vietoje subjekto tokiu būdu yra labiau pirminė nei signifikanto substitucija vietoje subjekto: signifikantas yra būdas „būti aktyviam per kitą", o objektas yra būdas „būti pasyviam per kitą", t. y. objektas pirmapradiškai yra tai, kas kenčia, prasitęsia už mane, mano vietoje – trumpai tariant, tai, kas *mėgaujasi* už mane. Taigi susidūrime su objektu nepakeliama yra tai, kad jame aš matau save kaip kenčiantį objektą: tai, kas mane paverčia apžavėtu pasyviu stebėtoju, yra reginys, kur *aš pats* pasyviai kenčiu... Toli gražu nebūdamas tik kraštutinis fenomenas, atsirandantis tik ekstremaliose „patologinėse" situacijose, interpasyvumas, kitaip nei interaktyvumas (ne įprastine prasme, kai sąveikaujama su mediumu, bet ta prasme, jog kitas veikia už mane, mano vietoje), yra bruožas, apibrėžiantis patį elementariausią subjektyvumo lygmenį, būtinąjį minimumą: kad būčiau aktyvus subjektas, aš turiu atsikratyti – ir perkelti kitam – inertišką pasyvumą, kuris sudaro mano esminės būties tankį. Būtent šia apibrėžta prasme priešprieša signifikantas/objektas sutampa su priešprieša interaktyvumas/interpasyvumas: signifikantas yra interaktyvus, jis veikia mano labui, mano vietoje, o objektas yra interpasyvus, jis kenčia už mane. Tai, jog į kitą perkeliama pati pasyviausia patirtis, yra daug nemalonesnis reiškinys nei veikimas per kitą: interpasy-

vumo patirtyje aš esu decentralizuojamas daug radikaliau nei interaktyvumo patirtyje, nes interpasyvumas atima iš manęs patį mano esminės tapatybės branduolį.

Vadinasi, pamatinė interpasyvumo matrica kyla iš sampratos, pagal kurią subjektas yra grynoji save pagrindžianti veikla, grynoji Tapsmo tėkmė, neturinti jokios pozityvios, stabilios Būties: jei aš privalau funkcionuoti kaip grynoji veikla, aš turiu eksternalizuoti savo (pasyvią) Būtį – trumpai tariant: aš turiu būti pasyvus *per kitą*. Šis inertiškas objektas, kuris „yra" mano Būtis, kuriame mano inertiška Būtis yra eksternalizuota, yra Lacano *objektas mažoji a*. Kiek elementari, esminė subjektyvumo struktūra yra isteriška, t. y. kiek isterija yra apibrėžiama klausimo „Kas aš esu objektui (Kito akivaizdoje, Kito geismui)?" – ji atveria mums gryniausią interpasyvumo pavidalą: tai, ko isteriškas subjektas negali pripažinti, tai, kas jam kelia nepakeliamą nerimą, yra nuojauta, kad Kitas/Kiti suvokia jį kaip jo Būties pasyvumą, kaip objektą, kurį galima keisti, juo mėgautis ar kitaip „manipuliuoti". Čia glūdi Lacano subjektyvumo „ontologinė aksioma": kuo aš aktyvesnis, tuo pasyvesnis privalau būti kitoje vietoje, t. y. tuo labiau privalo egzistuoti kitas objektas, kuris yra mano vietoje, mano labui. (Šią aksiomą paprasčiausiai realizuoja gerai žinomas atvejis aukštas pareigas užimančio vadybininko, kuris retkarčiais jaučiasi privaląs aplankyti prostitutes ir atsiduoti mazochistiniams ritualams, kad su juo „būtų elgiamasi kaip su objektu.") Psichoanalizė aktyviame subjekte būtent ir ieško pamatinės fantazijos, kuri palaiko jo paneigtą pasyvumą.

Čia iškyla teorinė problema, kurią seniai suformulavo Adorno (ir kuriai išspręsti jis pasiūlė sąvoką *„angstlose Passivität"* [pasyvumas be nerimo]): ar įmanoma subjektui būti pasyviam per objektų sritį, pripažinti „objektų pirmumą", netampant fe-

tišizmo auka? Kalbant Lacano terminais, ta pati problema turėtų būti suformuluota taip: ar *objektas mažoji a* visuomet ir neišvengiamai funkcionuoja kaip fetišistinis objektas, kaip objektas, kurio žavinti esatis uždengia kastracijos sukeltą trūkumą (Lacano matemoje tai mažoji *a*, esanti virš minus Φ, žyminčios kastraciją)?

Seksualinis skirtumas

Čia svarbiausias yra atspindintis apvertimas, kai ne „Kitas veikia už mane, mano vietoje“, bet „aš pats veikiu per Kitą“: šis apvertimas sudaro minimalią subjektyvumo sąlygą, t. y. požiūris, pagrindžiantis subjektyvumą, yra ne „aš esu aktyvus autonomiškas veikėjas, kuris veikia“, bet „kitas veikia už mane, aš pats veikiu per jį“ (moteris, kuri veikia per savo vyrą, etc.). Šis apvertimas pasikartoja Hegelio dialektikos procese, pasirodydamas kaip perėjimas iš determinuojančios refleksijos į refleksyvią determinaciją. Kaip žinoma, determinuojanti refleksija yra dialektinė įsteigimo ir išorinės refleksijos vienybė. Kalbant apie subjekto veiklą, „įsteigianti refleksija“ pasirodo tuomet, kai aš esu tiesiogiai aktyvus; „išorinėje refleksijoje“ Kitas yra aktyvus, o aš tik pasyviai stebiu. Kai Kitas veikia už mane, vietoje manęs, kai jis veikia kaip mano pakaitalas, mano santykis su juo yra determinuojanti refleksija, t. y. jame sutampa išorinė ir įsteigianti refleksija (pats veiksmas, kai aš stebiu Kitą, veikiantį už mane, išorinės refleksijos momentas leidžia man suvokti, kad jis veikia už mane, kad šiuo atžvilgiu aš pats esu „įsteigiamas“ šios veiklos, kad jo veikla yra „medijuota“ mano subjektyvios pozicijos); tik tuomet, kai aš įsteigiu tiesioginę ta-

patybę tarp Kito ir savo veiklos, t. y. kai aš suvokiu save kaip iš tiesų aktyvų, kaip veikiantį per Kitą, pereiname iš determinuojančios refleksijos į refleksyvią determinaciją (nes šiuo lygmeniu Kito veikla ne tik determinuota mano refleksijos, bet tiesiogiai įsteigta kaip mano refleksyvi determinacija). Arba, vėl grįžtant prie Jugoslavijos anekdotų: čia susiduriame su perėjimu nuo „žmonių reprezentantų, kurie važinėja limuzinais vietoje paprastų žmonių“, prie „paprastų žmonių, kurie važinėja limuzinais per savo reprezentantus“... *Jouissance* plotmėje tai perėjimas nuo Kito, kuris mėgaujasi už mane, mano vietoje, prie paties savęs, besimėgaujančio per Kitą.

Šis paradoksas įgalina naujai pažvelgti į seksualinį skirtumą. Kai pačioje savo argumentacijos dėl paskirstomojo teisingumo pradžioje Johnas Rawlsas teigia, kad jo hipotezė panaikina racionalių subjektų pavydą, kartu panaikinamas ir pats geismas bei jo esminė sąsaja su Kito geismu. Tačiau „pavydo“ logika nėra vienoda abiem lytims. Tačiau kaip teiginys „geismas yra Kito geismas“ skiriasi vyro ir moters atveju? Vyriškoji versija yra, kalbant paprastai, kova/pavydas: „aš noriu to paties, ko ir tu, tiek, kiek tu to nori“ – kitaip tariant, objekto geidžiamumo vertę sudaro tai, kad jis jau yra geidžiamas kito. Tikslas čia yra kraštutinė Kito destrukcija, kuri, žinoma, padaro objektą bevertį – čia glūdi vyriškosios geismo dialektikos paradoksas. Moteriškoji versija, priešingai, yra „aš geidžiu per Kitą“, visais atžvilgiais „leidžiu Kitam tai atlikti (užvaldyti ir mėgautis objektu, etc.) už mane“ (leidžiu savo vyrui, savo sūnui... patirti sėkmę vietoje manęs), taip pat ir „aš noriu tik to, ko jis nori, aš noriu įgyvendinti jo geismą“ (Antigonė, norinti įgyvendinti Kito geismą, tinkamai palaidodama savo brolį).[12]

Tezė, jog vyras linkęs veikti tiesiogiai ir prisiimti atsakomybę

už savo veiksmą, o moteris renkasi veikti per savo įgaliotinį, leisdama kitam (arba manipuliuodama, kad kitas imtųsi) veikti už save, gali pasirodyti kaip nuvalkiota klišė, kuri sukuria liūdnai pagarsėjusį moters kaip apsigimusios svaičiotojos, besislepiančios už vyro nugaros, įvaizdį.[13] Tačiau kas, jei ši klišė vis dėlto nurodo moteriškąjį subjektyvumo pobūdį? Kas jei „pirminis" subjektyvus gestas, kuris ir sudaro subjektyvumą, yra ne autonomiška „veikla", bet veikiau pirminė substitucija, atsitraukimas ir leidimas kitam veikti už mane, mano vietoje. Moterys labiau nei vyrai sugeba mėgautis pagal įgaliojimą, rasti gilų pasitenkinimą žinodamos, kad jų mylimas partneris mėgaujasi (arba patiria sėkmę, arba kitaip pasiekia savo tikslą).[14] Būtent šiuo apibrėžtu aspektu Hegelio „Proto Gudravimas" liudija visiškai moterišką prigimtį to, ką Hegelis vadina „Protu": teiginys „Ieškokite paslėpto Proto (kuris realizuoja save akivaizdžioje egotistinių tiesioginių motyvų ir veiksmų sumaištyje)!" yra hėgeliškas liūdnai pagarsėjusio teiginio *Cherchez la femme* atitikmuo. Būtent čia nuoroda į interpasyvumą leidžia sukomplikuoti įprastinę perskyrą tarp vyro ir moters kaip tarp aktyvumo ir pasyvumo: seksualinis skirtumas yra įrašytas pačioje substitucijos santykio šerdyje – moteris gali likti pasyvi *būdama aktyvi per kitą,* vyras gali būti aktyvus *kentėdamas per kitą.*[15]

„Objektyviai subjektyvus"

Šių fenomenų (jų psichoanalitinis pavadinimas, žinoma, yra *fantazija*) ontologinį paradoksą, netgi skandalą sudaro tai, jog jie apverčia įprastinę priešpriešą tarp „subjektyvumo" ir „objektyvumo": žinoma, fantazija pagal apibrėžimą nėra „objektyvi"

(pagal naivųjį supratimą, jog „egzistuoja nepriklausomai nuo subjekto suvokimo"); tačiau ji taip pat nėra „subjektyvi" (ji nėra redukuojama į subjekto sąmoningai suvokiamas intuicijas). Fantazija veikiau priklauso „keistai objektyviai subjektyvaus kategorijai – kai daiktai pasirodo aktualiai, objektyviai, net jei iš tiesų jie atrodo kitaip".[16] Pavyzdžiui, kai subjektas aktualiai patiria seriją fantazminių darinių, tarpusavyje susijusių daugybe perstatymų, šios serijos niekuomet nėra galutinės: tarsi aktualiai patiriamos serijos pateiktų daugybę variacijų tam tikros paslėptos „pamatinės" fantazijos, kuri *niekuomet* subjekto nėra aktualiai patiriama. (Freudo pavyzdyje „vaikas buvo sumuštas" dvi sąmoningai patiriamos fantazijos numato ir trečiąją fantaziją – „mano tėvas mane muša", kuri niekuomet nebuvo aktualiai patirta ir gali būti tik retroaktyviai rekonstruota kaip numanoma nuoroda į kitas dvi fantazijas arba kaip jungiamoji sąvoka tarp jų.) Galima eiti toliau ir teigti, kad šiuo požiūriu Freudo aprašyta pasąmonė yra „objektyviai subjektyvi": kai, pavyzdžiui, teigiame, kad kažkas, sąmoningai palankiai nusiteikęs žydų atžvilgiu, vis dėlto slepia gilius antisemitinius nusistatymus, kurių sąmoningai nesuvokia, argi neteigiame, kad (kiek šie nusistatymai atskleidžia ne tai, kokie žydai yra iš tikrųjų, bet tai, kokie jie jam pasirodo) *jis nesuvokia, kaip žydai iš tiesų jam atrodo?*

Tai vėl mus grąžina prie „fetišizmo" klausimo: kai fetišo dėka subjektas „tiki per kitą" (t. y. kai fetišas-daiktas tiki už jį, jo vietoje), susiduriame su „keista objektyviai subjektyvaus kategorija": tai, ką fetišas objektyvizuoja, yra „mano tikrasis tikėjimas", tai, kaip daiktai „man iš tiesų atrodo", nors aš niekuomet iš tikrųjų nepatiriu jų tokiu būdu; kalbėdamas apie prekinį fetišizmą, Marxas pats vartoja terminą „objektyviai būtina regimybė". Taigi kai kritiškas marksistas sutinka buržuazinį subjektą, pasinėru-

sį į prekinį fetišizmą, marksistų priekaištas jam yra ne tas, kad „prekė gali pasirodyti magiškas objektas, turintis specialių galių, tačiau iš tiesų tai tik sudaiktinta santykių tarp žmonių išraiška"; dabartinis marksistų priekaištas yra veikiau toks: „Gali manyti, kad prekė pasirodo tau kaip paprastas socialinių santykių įsikūnijimas (kad, pavyzdžiui, pinigai yra tik bilietas, leidžiantis naudotis socialiniu produktu), bet *iš tikrųjų viskas atrodo kitaip* – savo socialinėje realybėje, dalyvaudamas socialiniuose mainuose, tu matai nemalonų faktą, kad prekė iš tikrųjų pasirodo kaip magiškas objektas, turintis specialių galių".

Ir daug bendresniu lygmeniu – ar tai nėra pačios simbolinės tvarkos apibūdinimas? Kai susiduriame su simbolinės tvarkos įkūnytoju (tėvu, teisėju...), galime subjektyviai jį suvokti kaip sugedusį silpnavalį, tačiau vis tiek elgiamės su juo su reikiama pagarba nes *būtent taip jis „objektyviai atrodo"*. Kitas pavyzdys: komunistiniuose režimuose apgaulinga regimybė, kuria pasikliaudami žmonės rėmė Partiją ir entuziastingai kūrė socializmą, buvo ne paprasta subjektyvi regimybė (niekas iš tikrųjų ja netikėjo), bet veikiau tam tikra „objektyvi regimybė", regimybė, kuri materializavosi aktualioje režimo socialinėje veikloje, būde, kuriuo vadovaujanti ideologija materializavosi ideologiniuose ritualuose ir aparatuose. Arba, kalbant Hegelio terminais: „objektyviai subjektyvaus", „objektyviai" suvoktos regimybės samprata reiškia tą momentą, kai skirtumas tarp objektyvios realybės ir subjektyvios regimybės atsispindi pačioje subjektyvios regimybės plotmėje. Šis atspindys regimybėje, susidarantis priešpriešoje tarp realybės ir regimybės, sukuria paradoksalią objektyvios regimybės, to, „kaip daiktai iš tiesų man atrodo", sampratą. Čia glūdi dialektinė sintezė tarp Objektyvumo ir Subjektyvumo srities: ją sudaro ne tik subjektyvios re-

gimybės kaip medijuotos objektyvios realybės išraiškos supratimas, bet ir regimybės, kuri save objektyvizuoja ir pradeda funkcionuoti kaip „tikra regimybė" (regimybė, palaikoma didžiojo Kito, simbolinės institucijos), supratimas, priešingas tikrų individų susikurtai grynai subjektyviai regimybei. Tai taip pat yra vienas iš būdų apibrėžti Lacano teiginio apie pamatinį subjekto „decentralizavimą" reikšmę: jis turi galvoje ne tai, kad subjektyvi patirtis yra reguliuojama objektyvių pasąmoninių mechanizmų, kurie yra „decentralizuoti" mano savęs patirties atžvilgiu ir kurie tokiu atveju yra man nepavaldūs (tai teigė visi materialistai), bet veikiau kažkas, kas kelia didesnį nerimą – aš netenku net savo intymiausios „subjektyvios" patirties, to, kaip daiktai „iš tikrųjų man atrodo", pamatinės fantazijos, kuri sudaro ir garantuoja mano būties esmę, net jei aš niekuomet negaliu sąmoningai jos patirti ir suvokti... Remiantis įprastu požiūriu, subjektyvumą sudaranti plotmė yra fenomeninė (savęs) patirtis – aš esu subjektas tuo momentu, kai galiu sau ištarti: „Nesvarbu, kad nežinomi mechanizmai reguliuoja mano veiksmus, pojūčius ir mintis, niekas negali iš manęs atimti to, ką matau ir jaučiu dabar". Lacanas apverčia šį įprastinį požiūrį: „signifikanto subjektas" pasirodo tik tuomet, kai svarbiausias subjekto *fenomeninės* (savęs) patirties (jo „pamatinės fantazijos") aspektas jam pačiam tampa *nepasiekiamas,* t. y. kai jis „pirmapradiškai represuojamas". Savo radikaliausia prasme Pasąmonė yra *nepasiekiamas fenomenas,* o ne objektyvus mechanizmas, reguliuojantis mano fenomeninę patirtį.

Prima facie filosofiniai pastebėjimai, liečiantys šį paradoksą, žinoma, yra tokie, kad moderni filosofija jau seniai apibrėžė „objektyviai subjektyvaus" sąvoką. Būtent į tai nurodo Kanto „transcendentalumo" samprata, kuri tiksliai pažymi objekty-

vumą, kiek jis yra „subjektyviai“ medijuotas/konstituotas: Kantas pabrėžia ir pabrėžia, kad šis transcendentalinis idealizmas neturi nieko bendra su paprastu subjektyviu fenomenalizmu, t. y. jis nori pasakyti ne tai, kad nėra objektyvios realybės, kad mums pasiekiamos tik subjektyvios regimybės. Neabejotinai esama linijos, skiriančios objektyvią realybę nuo grynai subjektyvių įspūdžių, todėl Kantas būtent ir sprendžia problemą, kaip pereiti nuo daugybės subjektyvių įspūdžių prie objektyvios realybės: jo atsakymas, žinoma, yra tas, jog pereiti galima per transcendentalinę konstituciją, t. y. per subjekto sintetinančią veiklą. Skirtumas tarp objektyvios realybės ir grynai subjektyvių įspūdžių yra vidujai būdingas subjektyvumui, tai skirtumas tarp grynai subjektyvaus ir objektyviai subjektyvaus... Tačiau Lacano fantazijos samprata siekia ko kito. Tam, kad suprastume skirtumą, reikia pasitelkti, atrodo, smulkmenišką, tačiau svarbią perskyrą tarp „subjektyviai objektyvaus“ ir „objektyviai subjektyvaus“: Kanto transcendentaliai konstituota realybė yra *subjektyviai objektyvi* (ji atstoja objektyvumą, kuris yra subjektyviai konstituotas/medijuotas), o fantazija yra *objektyviai subjektyvi* (ji reiškia giliai subjektyvų turinį, fantazavimo produktą, kuris paradoksaliu būdu yra „desubjektyvuojamas“, kuris tampa nepasiekiamas tiesioginei subjekto patirčiai).

Tačiau būtų didelis nesusipratimas interpretuoti šį radikalų decentralizavimą, glūdintį fetišizmo sampratoje (aš netenku savo giliausių tikėjimų, fantazijų etc.), kaip „karteziškojo subjektyvumo pabaigą“. Šis nusavinimas (tai, jog nauja fenomenologinė konstitucija, kuri sukurtų „sudaiktintą“ tikėjimą iš tariamo „pirmojo asmens“ tikėjimo, neišvengiamai žlunga, tai, kad substitucija yra pirminė, kad net mūsų intymiausių tikėjimų, fantazijų ir kitais atvejais didysis Kitas gali „atlikti tai už mane“) iš

tikrųjų sunaikina įprastinę vadinamojo „Karteziškojo Teatro" sampratą, centrinio Sąmonės Ekrano sampratą, kuris sudaro subjektyvumo esmę ir kuriame „dalykai vyksta iš tikrųjų" (fenomenų lygmeniu).[17] Kaip priešprieša šiai sampratai, Lacano subjektas, įvardijamas *kaip* $, kaip save nurodančio negatyvumo tuštuma, tiksliai atitinka pirminę decentralizaciją: pats faktas, jog aš galiu netekti savo giliausio psichinio („mentalinio") turinio, kad didysis Kitas (ar fetišas) gali juoktis už mane, tikėti už mane, ir yra tai, kas mane paverčia $, „perbrauktu" subjektu, gryna tuštuma be jokio pozityvaus substancinio turinio. Taigi Lacano subjektas yra radikaliai tuščias kaip būtis, netenkanti net minimalios fenomenologinės atramos: net patirčių gausybė negali užpildyti šios tuštumos. Ir Lacano prielaida yra ta, kad karteziškoji subjekto redukcija į grynąjį *cogito* jau implikuoja kiekvieno substancinio turinio, net ir mano giliausių „mentalinių" nuostatų, redukciją – „Karteziškojo Teatro" kaip pirminės subjektyvumo *vietos* samprata jau reiškia subjekto *kaip* $, kaip grynosios negatyvumo tuštumos „sudaiktinimą".



[1] *Subjekto, privalančio tikėti,* aktualumą stalinistinio „totalitarizmo" sąlygomis geriausiai iliustruoja gerai žinomas atsitikimas su Didžiąja tarybine enciklopedija, pasirodžiusia 1954 metais, iš karto po Berijos žlugimo. Kai tarybiniai prenumeratoriai gavo Enciklopedijos tomą, kuriame buvo straipsniai, prasidedantys B raide, ten, žinoma, buvo ir dviejų puslapių straipsnis apie Beriją, išaukštinantis jį kaip didįjį Tarybų Sąjungos didvyrį; po jo žlugimo ir paskelbimo išdaviku bei šnipu visi prenumeratoriai gavo iš leidyklos laišką, prašantį išplėšti ir grąžinti lapą apie Beriją; mainais jie skubiai gavo dviejų puslapių straipsnį (su nuotraukomis) apie Bering Strait projektą, taigi kai jie įklijuos jį į tomą, jo visuma bus atkurta; nebus tuščios vietos, kuri liudytų apie

staigų istorijos perrašymą... Klausimas čia toks: *kam* ši visuma (visumos regimybė) buvo kuriama, jei kiekvienas prenumeratorius *žinojo* apie manipuliacijas (nes p*ats* turėjo jas atlikti)? Vienintelis atsakymas, žinoma yra: *neegzistuojančiam subjektui, privalančiam tikėti...*

[2] Žr.: Michel de Certeau, „What We Do When We Believe", in *On Signs,* ed. Marshall Blonsky, Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1985, p. 200. Taip pat žr.: Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology,* London: Verso, 1989, 5 skyrių.

[3] Dėl šios priežasties Lacanas kalba apie „tikrovės žinojimą", o ne *tikėjimą* tikrove. Kitaip tariant, santykis tarp tikėjimo ir žinojimo yra kaip tarp geismo ir potraukio: geismas visuomet yra reflektyvus, tai „geismo geismas", tuo tarpu potraukis *nėra* „potraukis potraukiui".

[4] „Subjekto, privalančio žinoti" logika nėra „autoritarinė" (besiremianti kitu subjektu, kuris žino už mane), bet, priešingai, kurianti naują žinojimą: isteriškas subjektas, kuris nepaliaujamai tiria Viešpaties žinojimą, yra naujo žinojimo atsiradimo modelis. Būtent „subjekto, privalančio tikėti" logika iš tiesų yra konservatyvi, nes ji remiasi struktūra tikėjimo, kurio subjektas neprivalo kvestionuoti („nesvarbu, ką tu žinai, remkis savo tikėjimu, elkis taip, lyg tikėtum...").

[5] Kitas įdomus faktas, susijęs su santykiu tarp tikėjimo ir žinojimo, yra tas, jog pastangos „įrodyti Dievo egzistavimą" (t. y. suteikti mūsų įsitikinimui, jog „Dievas egzistuoja", žinojimo statusą) paprastai pradedamos dėti tuomet, *kai niekas neabejoja Jo egzistavimu* (trumpai tariant, kai „visi tiki"), o ne tuo metu, kai kyla ateizmas ar religijos krizės (kas šiandien dar rimtai suinteresuotas „įrodinėti Dievo egzistavimą"?). Taigi esame verčiami teigti, jog paradoksaliu būdu kiekviena pastanga pademonstruoti Dievo egzistavimą sukelia abejonę – tam tikru būdu sukuria problemą, kurios siekta išvengti. Remiantis įprastiniu Hegelio teiginiu, pastangos įrodyti Dievo egzistavimą remiantis argumentavimu liudija, jog Priežastis (mūsų nuoširdus tikėjimas Juo) jau yra prarasta – jog mūsų santykis su Juo yra ne „substancinis" tikėjimas, bet visuomet jau refleksyviai „medijuotas" žinojimas. Kitaip negu tvirtinama šiuo teiginiu, refleksyvus žinojimas veikiau įgyja statusą „kraštutinumo", į kurį metamės, kai esame tikri savo Tikėjimu (kaip asmuo, susijęs emociniais ryšiais su partneriu, gali leisti sau švelniai iš jo pasijuokti, kai yra visiškai tikras dėl jų santykio tvirtumo, taigi kai žino, jog tokie paviršutiniški juokai negali jo įžeisti).

[6] Kol priprantama prie „įrašyto juoko“, vis tiek esama trumpo nepatogumo periodo: pirma reakcija į tai yra šokas, nes sunku susitaikyti, kad mašina kažkur ten gali „juoktis už mane“; esama kažko giliai nepadoraus šiame reiškinyje. Laikui bėgant, žinoma, prie to priprantama, ir po to šis reiškinys suvokiamas kaip „natūralus“.

[7] Čia remiuosi Roberto Pfallerio indėliu simpoziume *Die Dinge lachen an unsere Stelle,* Linz (Austria), 8–10 October 1996.

[8] Atrodo, jog šiandien net pornografija vis labiau ir labiau funkcionuoja interpasyviai: filmai su X ženklu jau nėra priemonė, skirta sužadinti vartotojo(s) atsiskyrėlišką masturbaciją: pakanka vien tik spoksoti į ekraną, kur „vyksta veiksmas“ – kitaip tariant, pakanka stebėti, kaip kiti mėgaujasi vietoje manęs.

[9] Čia pamokamas yra Peterio Handke's pavyzdys: daugybę metų jis gyveno savo autentišką gyvenimą interpasyviai, išvaduotas nuo Vakarų vartotojiškos visuomenės sugedimo per slovėnus (jo motina buvo slovėnė): jam Slovėnija buvo šalis, kurioje žodžiai tiesiogiai siejosi su objektais (parduotuvėje pienas buvo paprasčiausiai vadinamas „pienu“, išvengiant komercializuotų prekinių pavadinimų spąstų, etc.) – trumpai tariant, grynas fantazminis darinys. Dabartinė slovėnų nepriklausomybė ir noras įstoti į Europos Sąjungą sukėlė jo stiprią agresiją: savo paskutiniuose rašiniuose jis pasmerkė slovėnus kaip Austrijos ir vokiškojo kapitalo vergus, parduodančius savo palikimą Vakarams... nes jo interpasyvus žaidimas buvo pertrauktas – nes slovėnai jau nesielgia taip, kad leistų jam būti autentiškam per juos. Nenuostabu, kad jis palinko prie Serbijos kaip paskutinių autentiškumo likučių Europoje, lygindamas Bosnijos serbus, apsiautusius Sarajevą, su senaisiais amerikiečiais (*Native Americans*), apsiautusiais baltųjų kolonizatorių stovyklą...

[10] Čia vėl remiuosi Pfalleriu, jo pasisakymu simpoziume 1996 spalį.

[11] Būtent šiuo – interpasyvaus paradokso – aspektu įdomu patyrinėti Schellingo aukščiausiosios laisvės sąvoką kaip būklę, kurioje aktyvumas ir pasyvumas, aktyvi būtis ir veikiama būtis harmoningai sutampa: žmogus pasiekia aukščiausiąjį tašką, kai savo subjektyvumą paverčia aukštesniosios Galios Predikatu (matematine prasme), t. y. kai jis tarsi pasiduoda Kitam, „depersonalizuoja“ savo intensyviausią veiklą ir atlieka ją taip, lyg tam tikra aukštesnioji Galia veiktų per jį, naudodamasi juo kaip mediumu – panašiai kaip mistinėje Meilės patirtyje arba kaip menininkas, kuris aukščiausiame kūrybingumo svaigulyje suvokia save kaip mediumą, per kurį reiškiasi daug esmingesnė beasmenė

Galia. (Žr.: Slavoj Žižek. *The Indivisible Remainder,* London: Verso, 1996.) Ši aukščiausios laisvės sąvoka nurodo neįmanomą tašką, kur tobulai sutampa pasyvumas ir aktyvumas ir kur plyšys tarp inter(aktyvumo ar pasyvumo) panaikinamas: kai aš esu aktyvus, man nereikia, kad kitas būtų pasyvus už mane, mano vietoje, nes pati mano veikla jau pati savaime yra aukščiausia pasyvumo forma; ir *vice versa:* kai autentiškoje mistinėje patirtyje aš leidžiu sau visiškai atitrūkti, perimti *Gelassenheit* pasyvią nuostatą, šis pasyvumas pats savaime yra aukščiausia aktyvumo forma, nes jame didysis Kitas (Dievas) veikia per mane...

[12] Žr.: Darian Leader, *Why Do Woman Write More Letters Than They Post?,* London: Faber and Faber, 1966.

[13] Kai kalbame apie kasdienį ideologinį santykio tarp vyrų ir moterų suvokimą, terminas klišė yra teoriškai klaidingas. Vadinasi: kai kas nors atmeta šį suvokimą kaip „klišes“, paprastai tai sakoma taip, tarsi tai atpalaiduotų mus nuo analizės, ***ką būtent šios klišės reiškia.*** Socialinėje plotmėje iš esmės ***viskas*** yra „klišė“ (t. y. atsitiktinis simbolinis darinys, nepagrįstas tiesiogine „daiktų prigimtimi“). Į „klišes“ reiktų žiūrėti nepaprastai rimtai, ir vienintelė problema dėl šio termino ta, kad jis yra klaidinantis, nes greta jo visuomet girdėti žodis „tik“ (terminas „klišė“ *prilygsta* terminui „tik klišė“).

[14] Vyrų atveju numanomas kito malonumas yra veikiau obsesyvaus nerimo šaltinis: galutinis intriguojančių ritualų tikslas yra išlaikyti kitą marinimo būklėje, apsaugoti jį nuo mėgavimosi...

[15] Kai savo keturių diskursų schemoje Lacanas $\$$ (subjektą) rašo po (dominuojančiu signifikantu) S_1, ar negalime perskaityti šios substitucijos kaip Moters pajungimo Vyrui – vyras suvokiamas kaip moters metaforinis substitutas, jos įgaliotinis? (Priešinga substitucija, kai $\$$ rašomas po *objektu mažoji a,* reikštų, žinoma, moterį kaip vyro substitutą.)

[16] Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained,* New York: Little, Brown and Co, 1991, p.132. (Dennettas, žinoma, prisimena šią sąvoką grynai negatyviai, kaip beprasmį *contradictio in adjecto.*)

[17] Dėl „Karteziškojo Teatro“ sampratos žr.: Dennett, *Consciousness Explained.*

Versta iš: Slavoj Žižek, *The Plague of Fantastes,* London, New York: Verso, 1997, p. 104–126; taip pat Slavoj Žižek, *The Interpassive Subject,* http://www.lacan.com/interpass.htm

7. OTTO WEININGERIS, ARBA „MOTERIS NEEGZISTUOJA"

„Tikėkimės, jog publika nepamanys, kad filosofą žemina bei menkina domėjimasis sueitimi..." (23)[1] Šis teiginys galėtų būti laikomas Weiningerio knygos moto: seksualinį skirtumą ir seksualinį santykį jis išaukštino iki pagrindinės filosofijos temos. Kaina, kurią už tai sumokėjo, buvo baisi: jis nusižudė būdamas dvidešimt ketverių, praėjus keliems mėnesiams po jo didžiosios knygos *Lytis ir charakteris* pasirodymo. Kodėl?

Kalbant apie Weiningerį, pirmiausia sukrečia neabejotinas jo raštų *autentiškumas*. Čia susiduriame ne su „objektyvia" teorija; rašytojas yra absoliučiai, beatodairiškai *angažuotas* savo dėstomam dalykui. Neatsitiktinai pirmaisiais mūsų amžiaus dešimtmečiais knyga *Lytis ir charakteris* pirmavo neramių paauglių skaitymo sąrašuose: ji pateikdavo atsakymus į visus klausimus, kamuojančius jų audringus vidinius gyvenimus. Nesunku sumenkinti šį atsakymą, laikant jį šiuolaikinių antifeministinių ir antisemitinių prietarų samplaika, į kurią įmaišyta keletas paviršutiniškų filosofinių banalybių. Tačiau toks sumenkinimas išleidžia iš akių *atpažinimo* efektą, kurį sukeldavo Weiningerio skaitymas: jis tarsi „pašaukė vardu" visa tai, ką „oficialus" diskursas tyliai numanė kaip prielaidą, nedrįsdamas viešai ištarti. Trumpai tariant, Weiningeris išvilko į dienos šviesą dominuojančios ideologijos „seksistinę" fantazminę atramą.

„Moteris apibrėžiama tik ir visiškai per seksualumą"

Weiningerio manymu, seksualinį skirtumą grindžia ontologinė priešpriešа tarp subjekto ir objekto, tarp aktyvios dvasios ir pasyvios materijos. Moteris yra pasyvus, pagaulus objektas, todėl ji yra visiškai valdoma seksualumo:

> Moteris apibrėžiama tik ir visiškai per seksualumą, nes jos seksualumas apima visą jos kūną ir tam tikrose vietose, kalbant fiziniais terminais, yra tik tankesnis nei kitose – ji yra seksualiai *sujaudinama ir paveikiama* kiekvieno daikto – visuomet ir visu savo kūno paviršiumi. Tai, ką paprastai vadiname sueitimi, yra tik paskiras didesnio intensyvumo atvejis... Tėvystė dėl šios priežasties yra apgailėtina apgaulė: visuomet turime ja dalytis su nesuskaičiuojama daugybe kitų daiktų ir žmonių... Būtybė, kuri gali bet kuriame taške būti paveikta visų daiktų, gali pastoti visur ir nuo bet ko; *pati motina yra talpykla.* Joje visi daiktai yra gyvi, nes fiziologiškai viskas ją veikia ir formuoja jos vaiką. (258–259)

(Čia jau aptinkame visų Weiningerio teorijos keblumų šaltinį: būtent falinio malonumo ir moteriškojo Kito malonumo supainiojimą: pastarasis nėra sutelktas apie falą ir bombarduoja kūną iš visų pusių. Visas Weiningerio teorinis statinys remiasi galimybe redukuoti Kito malonumą į falinį malonumą.) Dėl šios priežasties „poravimosi idėja yra vienintelė samprata, turinti moteriai pozityvią vertę... Poravimasis moteriai yra aukščiausiasis gėris; ji trokšta jį įgyvendinti visuomet ir visur. Jos asmeninis seksualumas yra tik paskiras šio universalaus, apibendrinto beasmenio instinkto atvejis" (260). Šis universalumas gali būti konceptualizuojamas dviem būdais. Pirma, sueitis savo ypatinga tonacija nuspalvina visą moters veiklą. Mote-

ris yra nepajėgi turėti grynai dvasinių nuostatų, ji negali siekti tiesos dėl pačios tiesos, negali atlikti pareigos dėl pareigos; ji negali patirti nesuinteresuotos grožio kontempliacijos. Kai ji tariamai prisiima tokią dvasinę nuostatą, atidesnis tyrinėjimas visuomet atras gilumoje kyšantį „patologinį" seksualinį interesą (moteris kalba tiesą norėdama padaryti įspūdį vyrui ir taip tikėdamasi lengviau jį suvedžioti, etc.) Net savižudybė *kaip* absoliutus veiksmas yra įvykdoma iš narcisistinių-patologinių sumetimų: „Tokios savižudybės praktiškai visuomet yra lydimos apmąstymų apie kitus žmones, ką jie pagalvos, kaip jie gedės, kokie susisieloję – ar pikti – jie bus" (286). Nereikia nė sakyti, jog tas pat galioja, netgi dar labiau, meilės atveju, visuomet nuslepiančiu seksualinės sueities motyvus: moteris niekuomet negali grynai, nesuinteresuotai žavėtis mylimu asmeniu. Negana to, moteriai mintis apie sueitį yra vienintelis būdas įveikti savo egoizmą, vienintelė etinė idėja, kuri jai prieinama – „etinė" būtent tuo atžvilgiu, jog išreiškia idealą, kurio moteris siekia, nepaisydama savo paskirų „patologinių" interesų:

> Siekis suaktyvinti seksualinį gyvenimą yra jos stipriausias impulsas, tačiau tai tik paskiras atvejis gilaus, vienintelio gyvybiškai būtino intereso, būsimų seksualinių sueičių intereso; siekis, kad kuo daugiau jų įvyktų – visais įmanomais atvejais, bet kurioje vietoje ir bet kuriuo laiku. (257–258)

Taigi sueitis yra vienintelis atvejis, kai moteris geba suformuluoti savąją universalaus etinio imperatyvo versiją: „Elkis taip, kad tavo veikla padėtų realizuoti begalinę bendrojo poravimosi idėją". Kitaip negu moteris, kuri yra absoliučiai valdoma seksualumo, sueities sampratos, vyras santykiuose su mo-

terimi susidvejina tarp vienas kitą nuolatos pašalinančių seksualinio troškimo ir erotinės meilės polių:

> *Meilė ir geismas yra dvi skirtingos, nuolatos viena kitą pašalinančios, priešingos sąlygos, ir tuo metu, kai vyras iš tikrųjų myli, mintis apie fizinį susijungimą su meilės objektu yra nepakeliama*... Kuo labiau vyras erotiškas, tuo mažiau jis rūpinasi savo seksualumu, ir *vice versa*... *esama tik „platoniškos" meilės, nes bet kokia kita vadinamoji meilė priklauso juslių karalystei.* (239–240)

Tačiau jei pati moters prigimtis, jos interesų ratas ribojasi tik sueitimi, iš kur kyla moters grožis? Kaip ji gali tapti grynai dvasinės meilės objektu? Čia Weiningeris daro radikalią išvadą: moters grožio prigimtis yra „performatyvi"; būtent vyro meilė sukuria moters grožį:

> Meilė, suteikiama vyro, yra norma to, kas gražu, ir to, kas moteryje yra nekenčiama. Sąlygos visai skirtingai funkcionuoja estetikoje ir logikoje ar etikoje. Logikoje yra abstrakti tiesa, kuri yra minties norma; etikoje yra idealus gėris, kuris nustato kriterijų to, ką reikia daryti... Estetikoje grožį sukuria meilė... *Visas grožis iš tiesų yra veikiau projekcija, meilės reikalavimų emanacija;* taigi moters grožis neegzistuoja atskirai nuo meilės, jis nėra tikslas, į kurį meilė yra nukreipta, nes moters grožį sudaro vyro meilė; tai nėra du paskiri dalykai, bet vienas ir tas pats. (242)

Tolesnė, neišvengiama išvada yra ta, kad vyro meilė moteriai – jo „dvasinė", „gryna" meilė, kuri priešpriešinama seksualiniam troškimui – yra absoliučiai *narcisistinis* fenomenas: per meilę moteriai vyras myli tik save, savo idealų vaizdinį.

Vyras puikiai suvokia, kokia praraja amžiams atskiria jo apgailėtiną realybę nuo idealo, todėl projektuoja, perkelia ją į kitą, į idealizuotą moterį. Štai kodėl meilė yra „akla“: ji remiasi iliuzija, kad idėja, kurios siekiame, jau yra realizuota kitame objekte – meilės objekte:

Meilėje vyras myli tik save. Ne empirinį save, ne silpnybes ir vulgarybes, ne nesėkmes ir smulkmeniškumą, kuriuos jis išoriškai eksponuoja, bet visa tai, kuo jis nori būti, kuo jis privalo būti, jo tikriausią, giliausią, protu suvokiamą prigimtį, išsivadavusią nuo visų būtinybės grandinių, nuo viso žemės sugedimo... *Jis projektuoja savo absoliučiai vertingos egzistencijos idealą, kurio jis negali išlaikyti tik savyje, į kitą žmogų, ir būtent šis veiksmas sudaro meilę ir jos reikšmę.* (243–244)

Kaip ir neapykanta, meilė yra bailumo apraiška, tai lengvas būdas pabėgti: neapykantoje mes eksternalizuojame ir perkeliame kitam mumyse glūdintį blogį, tokiu būdu išvengdami bet kokio susidūrimo su juo; tuo tarpu meilėje, užuot stengęsi realizuoti savo dvasinę prigimtį, projektuojame ją į kitą, kuris yra tarsi įgyvendinta realizacija. Šiuo požiūriu meilė yra baili ir klastinga ne tik žmogaus santykyje su savimi, bet taip pat ir visų pirma santykyje su objektu – ji visiškai neįžvelgia objekto (moters) tikrosios prigimties ir naudoja jį kaip tam tikrą tuščią projekcijų ekraną:

Meilė moteriai yra galima tik tuomet, kai neatsižvelgiama į jos tikrąsias ypatybes, kai galima pakeisti aktualią psichinę realybę skirtinga ir visiškai įsivaizduojama realybe. Siekis realizuoti savo idealą moteryje, užuot atsižvelgus į pačią moterį, neišvengiamai griauna empirinę moters asmenybę. Šis siekis žiaurus moters atžvilgiu; tai meilės egoizmas,

kuris ignoruoja moterį, kuris nepaiso jos tikrojo vidinio gyvenimo... Meilė yra žmogžudystė. (249)

(Čia Weiningeris, žinoma, garsiai prabyla apie tiesą, kuri slepiasi idealizuotoje Damos figūroje riteriškoje meilėje.) Svarbiausia meilės paslaptis yra ši: kodėl vyras renkasi *moterį* kaip idealizuotą objektą, per kurį jis (klaidingai) suvokia savo dvasinės prigimties realizavimą? Kodėl savo *išsilaisvinimą* jis projektuoja į būtybę, kuri yra kalta dėl jo *nuopuolio,* nes, kaip jau matėme, vyras susidvejina tarp savo dvasinės-etinės esmės ir seksualinio troškimo, kurį sukelia moters nuolatinis kvietimas seksualinei sueičiai? Vienintelis būdas išspręsti šią paslaptį yra pripažinti, kad tiek vyro santykis su moterimi kaip erotinės meilės objektu, tiek jo santykis su moterimi kaip seksualinio troškimo objektu yra „performatyvus". Griežtai tariant, moteris nėra vyro nuopuolio *priežastis:* pats vyro nuopuolis į seksualumą sukuria moterį, suteikia jai egzistenciją:

> *Tik kai vyras susitaiko su savo seksualumu, paneigia savo paties absoliutumą, tampa žemesnis, jis suteikia moteriai egzistenciją.* Kai vyras tapo seksualus, jis suformavo moterį. Tai, jog moteris egzistuoja apskritai, įvyko tik todėl, kad vyras susitaikė su savo seksualumu. Moteris yra tik šio patvirtinimo rezultatas; ji yra pats seksualumas... Taigi moters vienintelis tikslas yra išlaikyti vyro seksualumą, jos vienintelis tikslas yra pratęsti vyro nuodėmę, nes ji pradingtų, vos tik vyras įveiktų savo seksualumą. *Moteris yra vyro nuodėmė.* (298–299)

Normalus santykis tarp priežasties ir pasekmės čia yra apverstas: *moteris yra ne vyro Nuopuolio priežastis, bet pasekmė.* Todėl nebūtina prieš moterį aktyviai kovoti, nes ji neturi jokios

pozityvios ontologinės esmės: *„vadinasi, moteris neegzistuoja“* (302). Kad moteris liautųsi egzistavusi, pakanka vyrui įveikti savo seksualinį potraukį. Dabar matome, kodėl vyras pasirinko būtent moterį kaip meilės objektą: nepakeliama kaltė, jog sukūrė moterį pripažindamas savo seksualumą, jį sunkiai prislegia. Meilė yra tik bailus, veidmainiškas vyro bandymas kompensuoti savo kaltę moteriai:

> Nusikaltimą, kurį vyras padarė sukurdamas moterį ir kuriame jis vis dar dalyvauja, pritardamas jos tikslams, jis išperka prieš moterį savo erotizmu... Moteris yra ne kas kita kaip vyro išraiška ir jo paties seksualumo projekcija. Kiekvienas vyras sukuria sau moterį, kurioje įkūnija save ir savo kaltę. Bet pati moteris nėra kalta; ji paverčiama kalta kitų, ir viskas, kuo moteris yra kaltinama, turi būti padėta prie vyro durų. *Meilė siekia padengti kaltę, užuot ją įveikusi;* ji išaukština moterį, užuot ją sunaikinusi. (300)

Moters egzistencija liudija, jog vyras „išdavė savo geismą“, kad jis išdavė savo tikrąją prigimtį kaip autonomiškas etinis subjektas, suteikdamas pirmenybę seksualumui. Vadinasi, jos esmę sudaro neribotas seksualinio akto troškimas, kuris parodo, kaip falas „visiškai – nors dažnai tik nesąmoningai – dominuoja visame moters gyvenime“. Dėl šios esminės priklausomybės nuo falo moteris yra heteronomiška griežtai kantiškąja prasme, nelaisva, priklausanti nuo išoriškos Lemties malonės:

> Vyriškasis organas moteriai reiškia *Id*, kurio vardo ji nežino; tai jos lemtis, kažkas, nuo ko ji negali pabėgti. Dėl šios priežasties ji nemėgsta žiūrėti į nuogą vyrą ir niekada nerodo noro į jį žiūrėti: ji jau-

čia, jog tuomet netenka pusiausvyros. Taigi falas *visiškai ir neatšaukiamai atima jos laisvę.* [...] (269)

Vadinasi, kai moteris priešinasi savo seksualiniam troškimui ar jo gėdijasi, ji nuslopina savo tikrąją prigimtį. Vyro dvasinių vertybių internalizavimas gali taip toli nueiti, kad išstumia savo tikrosios prigimties suvokimą iš moters sąmonės – tačiau ši prigimtis žiauriai atkeršija, sugrįždama isteriškų simptomų pavidalais. Tai, ką isteriška moteris patiria kaip svetimą, blogą ir nemoralų troškimą, yra paprasčiausiai jos giliausia prigimtis, jos subordinacija falui. Geriausias moters charakterio amoralumo įrodymas yra tai, kad kuo desperatiškiau ji siekia prisiimti vyriškas dvasines vertybes, tuo isteriškesnė tampa. Kai moteris elgiasi pagal savo moralinius principus, ji elgiasi heteronomiškai iš baimės vyrui šeimininkui ar siekdama jį sužavėti: moters autonomija yra apsimestinė, tai tik išoriškai primesta autonomijos imitacija. Kai ji kalba tiesą, ji tai daro ne iš tikro teisingumo, bet norėdama padaryti įspūdį vyrui, suvedžioti jį daug rafinuotesniu būdu: „Taigi moteris visuomet meluoja, net jei objektyviai ji sako tiesą“ (287). Čia glūdi „moters *ontologinis* neteisingumas“; kitaip tariant, moters „meilė tiesai yra tik paskiras *jos melagingumo atvejis*“ (291). Didžiausia įžvalga, kurios moteris gali pasiekti, yra miglotas savo esminio pavergimo nujautimas, kuris verčia ją ieškoti išsigelbėjimo per savęs sunaikinimą.

Skaitytojui, susipažinusiam su Lacano teorija apie moteriškąjį seksualumą, nesunku šiame trumpame nusakyme įžvelgti visą seriją pamatinių Lacano teiginių. Ar Weiningerio frazė: „Vadinasi, moteris neegzistuoja“, nepranašauja Lacano tezės *La femme n'existe pas?* Įsitikinimas, jog moteris įkūnija vyro kal-

tę, kad pati jos egzistencija remiasi tuo, jog vyras išduoda savo dvasinę-etinę pozą, – ar šis įsitikinimas nėra variacija Lacano tezės, kad „moteris yra vyro simptomas"? (Pasak Lacano, simptomas kaip tam tikras kompromisinis darinys liudija, jog subjektas „išdavė savo geismą" [*céder sur son désir*].) Kai Weiningeris teigia, kad moteris niekuomet negali būti visiškai integruota į dvasinį Tiesos, Gėrio ir Grožio pasaulį, nes šis pasaulis jai yra heteronomiška, iš išorės primesta tvarka, ar jis nenurodo Lacano teiginio, jog moteris nėra visiškai integruojama į simbolinę tvarką? Ir galiausiai, kalbant apie moters visišką subordinaciją falui (kitaip negu vyro, kuris tik iš dalies pajungtas jo valdžiai): ar Lacano „seksualinio skirtumo formulės" neteigia, jog nė viena moters dalis neišvengia falinės funkcijos, tuo tarpu vyriška pozicija numato išimtį X, kuri *nėra* pajungta falinei funkcijai?

Moteriškoji „pasaulio naktis"

Deja, detalesnė analizė išsklaido šią tariamą homologiją, tačiau visiškai jos nenuvertina. Didelis Weiningerio nuopelnas, į kurį turėtų atsižvelgti feminizmas, yra jo visiškas atsimetimas nuo ideologinės „moters paslapties" problematikos, atsitraukimas nuo moteriškumo *kaip* paslapties, tariamai išvengiančios racionalaus, diskursyvaus pasaulio. Teiginys „moteris neegzistuoja" jokiu būdu nenurodo neišreiškiamos moteriškumo esmės anapus diskursyvios egzistencijos plotmės: *jei kas ir neegzistuoja, tai būtent šis nepasiekiamas anapus.* Kitaip tariant, ar, žaisdami jau nuvalkiota hėgeliška formule, negalime teigti, kad „moters paslaptis" galiausiai slepia tai, kad nėra ko slėpti?[2] Wei-

ningeris nesugebėjo atlikti Hegelio atspindinčio apvertimo, kuris padėtų *atpažinti šiame „nieke" negatyvumą, apibrėžiantį subjekto sąvoką.* Prisiminkime gerai žinomą anekdotą apie žydą ir lenką, kuriame pasakojama apie tai, kaip žydas vilioja pinigus iš lenko, žadėdamas pasidalyti paslaptimi, kaip žydams pasiseka ištraukti iš žmonių paskutinį grašį.[3] Weiningerio drastiškas antifeministinis išpuolis – „Nėra jokios moteriškumo paslapties, anapus Paslapties kaukės tiesiog nieko nėra!" – yra to paties lygmens kaip ir lenko įsiūtis, kai jis pagaliau supranta, kad žydas, be galo atidėliodamas galutinį atskleidimą, viso labo tik viliojo kuo daugiau pinigų; Weiningeris nesugebėjo atlikti gesto, kuris atitiktų žydo atsaką į lenko išpuolį: „Na, dabar jūs matote, kaip mes žydai viliojame iš žmonių pinigus...", gesto, kuris iš naujo interpretuotų, perrašytų nesėkmę kaip sėkmę – kažką panašaus į tai: „Matote, šis niekis anapus kaukės yra pats absoliutus negatyvumas, kurio pagrindu moteris yra subjektas *par excellence,* o ne ribotas objektas, priešpriešinamas subjektyvumo galiai!"

Šio niekio statusas gali būti paaiškintas remiantis Lacano skirtimi tarp sakymo subjekto ir pasakymo subjekto. Toli gražu nebūdamas beprasmis paradoksas, teiginys „aš neegzistuoju" gali įgyti autentiško egzistencinio svorio tik tuomet, jei jis liudija subjekto susitraukimą į tuščią išnykimo tašką, žymintį sakymą, esantį iki bet kokios įsivaizduojamos ar simbolinės identifikacijos: aš lengvai galiu pasijusti pašalintas iš intersubjektyvaus simbolinio tinklo, taigi man reikia identifikuojančio bruožo, kuris leistų pergalingai sušukti: „Tai aš!" Kitaip tariant, kalbant visai ne metaforiškai, „aš esu" tik tiek, kiek esu kitiems, kiek esu įrašytas į didžiojo Kito tinklą, kiek turiu sociosimbolinės egzistencijos – anapus tokios įrašytos egzistencijos

aš esu niekas, išskyrus teiginio „aš mąstau“ išnykstantį tašką, neturintį jokio pozityvaus turinio. Tačiau teiginys „Aš esu tas, kuris mąsto“ jau yra atsakymas į klausimą „Kas yra tas, kuris mąsto?“; taigi jis jau suteikia minimalią pozityvią tapatybę mąstančiam subjektui. Lacanas teigia, jog neįveikiamas plyšys visiems laikams atskiria tai, kas aš esu „tikrovėje“, nuo simbolinio mandato, kurį įgyja mano socialinė tapatybė; pirminis ontologinis faktas yra tuštuma, praraja, dėl kurios aš esu nepasiekiamas sau pačiam kaip reali substancija, arba, cituojant Kanto unikalią formuluotę iš *Grynojo proto kritikos,* dėl kurios aš niekada negalėsiu sužinoti, kas aš esu kaip „aš ar jis, ar kažkas (Daiktas), kuris mąsto (*Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt*)“. Kiekviena mano įgyjama simbolinė tapatybė yra ne kas kita kaip papildomas bruožas, kurio funkcija yra užpildyti šią tuštumą. Ši grynoji subjektyvumo tuštuma, ši tuščia „transcendentalinės apercepcijos“ forma turi būti skiriama nuo karteziškojo *cogito,* kuris vis dar yra *res cogitans,* nedidelis substancinės realybės gabalėlis, stebuklingai išgelbėtas nuo destruktyvios universalios abejonės galios: tik Kantas atskyrė tuščią „aš mąstau“ formą nuo mąstančiosios substancijos, nuo „daikto, kuris mąsto“.

Taigi Weiningeris nepasiekia tikslo, kai, ontologiškai interpretuodamas moteriškąjį vyro viliojimą kaip „begalinį Niekio troškimą pasiekti Kažką“, moterį suvokia kaip *objektą.* Šioje niekio pastangoje tapti kažkuo jis neįžvelgia *paties subjekto siekio rasti substancinę atramą.* Arba, kadangi subjektas yra „kalbanti būtybė“, Weiningeris nesugeba atpažinti šiame siekyje esminio judesio, kurį atlieka subjektas *kaip* tuštuma, kaip signifikanto stoka, kitaip tariant, judesio, kuriuo skylė, trūkstama grandis reikšmės grandinėje siekia reikšmės reprezentanto. Ki-

taip tariant, Weiningerio pasibjaurėjimas moterimi išreiškia toli gražu ne subjekto baimę dėl „patologinės“ dėmės, dėl inertiško objekto pozityvumo, bet liudija radikaliausios paties subjektyvumo dimensijos baimę: baimę Tuštumos, kuri ir „yra“ subjektas. Jenos universitete skaitytų *Realinės filosofijos* (*Realphilosophie*) paskaitų rankraštyje, rašytame 1805–1806 metais, Hegelis apibūdino grynojo Paties patirtį *kaip* „abstraktų negatyvumą“, „(konstituotos) realybės užtemimą“, apibrėžė subjekto susitraukimą į save kaip „pasaulio naktį“:

> Žmogus yra ši naktis, šis tuščias niekis, apimantis viską savo paprastumu – nesibaigiančią gausybę reprezentacijų, įvaizdžių, iš kurių nė vienas jam nepriklauso – arba kurie neegzistuoja. Ši naktis, vidinė prigimtis, kuri esti čia – grynojo Aš fantasmagoriškose reprezentacijose, yra naktis visur aplinkui jį... – dar viena balta šiurpi šmėkla, staiga pasirodanti ir taip pat pradingstanti. Šią naktį išvystame, kai pažiūrime žmogui į akis – naktį, kuri tampa pasibaisėtina.[4]

Taigi simbolinė tvarka, žodžio, *logoso* pasaulis gali kilti tik iš šios prarajos patirties. Kaip teigia Hegelis, grynojo paties vidujybė „turi įeiti į egzistenciją, tapti objektu, priešpriešinti šiai vidujybei išorybę; grįžti į būtį. Būtent tai ir atlieka kalba, turinti vardo suteikimo galią... Įgijęs vardą, objektas kaip individualus esinys gimsta iš Aš vidujybės.“[5] Čia turėtume atkreipti dėmesį, jog Hegelio atsiribojimas nuo Švietimo tradicijos gali būti įžiūrimas subjekto metaforos apvertime: subjektas jau nebėra proto šviesa, priešpriešinama neperregimai, nesuvokiamai (gamtos, tradicijos...) materijai: gesto, atveriančio logoso šviesos erdvę, esmę sudaro absoliutus negatyvumas *kaip* „pasaulio naktis“. Ir ką gi reiškia Weiningerio liūdnai pagarsėjusios „heni-

dos" – miglotos moteriškumo reprezentacijos, dar nepasiekusios Žodžio aiškumo, sąvokos sau tapatumo – jei ne „fantasmagoriškas reprezentacijas", kurias minėjo Hegelis, kitaip tariant, fantazijos darinius, kurie pasirodo, kai pritrūksta žodžių, nes jų funkcija ir yra užpildyti šios nesėkmės atvertą tuštumą? Čia glūdi Weiningerio antifeminizmo paradoksas: kylantis toli gražu ne iš obskurantinių antišvietėjiškų nuostatų, jo antifeminizmas įrodo ištikimybę Švietimo idealams, siekį išvengti grynojo subjektyvumo prarajos.[6]

Tas pat galioja ir Weiningerio liūdnai pagarsėjusiam antisemitizmui, kuris taip pat negali nuslėpti savo priklausomybės nuo Švietimo – nepaisant Weiningerio etinio voliuntarizmo, jo svarbiausia filosofinė nuoroda yra Kantas, Švietimo filosofas *par excellence* (šį ryšį tarp antisemitizmo ir tam tikros rūšies švietėjiško mąstymo jau nurodė Adorno ir Horkheimeris savo *Švietimo dialektikoje*). Pačiu giliausiu lygmeniu antisemitizmas sieja žydus ne su korupcija kaip pozityviu bruožu, bet veikiau su pačiu beformiškumu; kitaip tariant, su apibrėžto, apriboto etninio charakterio stoka. Panašiai Alfredas Rosenbergas, Hitlerio vyriausiasis ideologas, teigė, kad visos Europos tautos turi gerai apibrėžtą „dvasinę formą" (*Gestalt*), kuri reiškiasi jų etniniu charakteriu – būtent šios „dvasinės formos" ir trūksta žydams. Ir – vėlgi – ar šis „beformiškumas" (*Gestaltlosigkeit*) nėra esminis subjektyvumo bruožas; ar subjektyvumas pagal apibrėžimą neperžengia kiekvienos pozityvios dvasinės formos? Dabar turėtų būti aišku, kokiu apibrėžtu būdu antisemitizmas ir fašistinis korporatizmas yra dvi tos pačios monetos pusės. Atsisakydamas judėjiško-demokratinio „abstraktaus universalizmo", prieštaraujančio visuomenės kaip harmoningos organinės formos sampratai, kur kiekvienas individas ir kiekviena

klasė turi savo gerai apibrėžtą vietą, korporatizmas semiasi įkvėpimo iš nuostatos, kurią daugelis demokratų būtų linkę sabotuoti: *tik tas esinys, kuris pats yra neleistinas, kuris yra perkeltas – kitaip tariant, tas, kuris neturi „savo vietos", kuris pagal apibrėžimą yra „iškritęs" – gali tiesiogiai nurodyti universalumą kaip tokį.*

Arba, kalbant santykio tarp universalumo ir paskirumo terminais: kaip paskirumas dalyvauja universalume? Remiantis tradicine ontologija, universalumas garantuoja paskirumui jo tapatumą: paskiri objektai dalyvauja universalioje giminėje tiek, kiek jie „iš tiesų yra tai, kas jie yra": būtent, kiek jie realizuoja arba atitinka savo sąvoką. Pavyzdžiui, stalas dalyvauja stalo sąvokoje tiek, kiek jis „iš tiesų yra stalas". Čia universalumas yra „nebylus", neapibrėžtas bruožas, sujungiantis paskirus esinius, ir kaip toks pats nėra apibrėžiamas. Paskirumas nėra susijęs su universalumu kaip tokiu. Tai priešinga subjektui *kaip* „savimonei", kuris dalyvauja universalume būtent tiek, kiek jo tapatybė yra nukirsta, pažymėta stokos; kiek jis nėra iki pabaigos tai, „kas jis yra" – būtent tai Hegelis turėjo galvoje, kalbėdamas apie „negatyvų universalumą". Prisiminkime gerą pavyzdį iš politinės dialektikos: kada tam tikra paskira (etninė, seksualinė, religinė etc.) mažuma apeliuoja į universalumą? Būtent tada, kai egzistuojantis socialinių santykių tinklas negali patenkinti mažumos poreikių ir neleidžia jai realizuoti savojo potencialo. Būtent šiuo momentu mažuma yra priversta grįsti savo reikalavimus universalumu ir universaliai pripažintais principais bei teigti, kad jos nariai negali naudotis švietimu, darbo galimybėmis, išraiškos laisve, vieša politine veikla taip pat kaip ir kiti.

Šios universalumo būties-sau, t. y. dialektinio santykio su

universalumu, pavyzdys yra liūdnai pagarsėjęs Malcolmo X teiginys, kad *baltasis yra blogis*. Šis teiginys reiškia ne tai, kad visi baltieji yra blogis, bet veikiau tai, kad dėl visų blogybių, kurias baltieji padarė juodaodžiams, blogis siejasi su universalia baltojo sąvoka. Žinoma, tai netrukdo man, paskiram baltajam, tapti „geram“, suvokiant savo būties substanciją sudarantį blogį, visiškai prisiimant kaltę ir siekiant ją įveikti. (Tas pat galioja ir krikščioniškajai nuodėmingumo sampratai, įrašytai pačioje žmogiškosios prigimties šerdyje, nes mes visi esame „Adomo sūnūs“: išsigelbėti galima tik refleksyviai prisiimant šią kaltę.) Pacituokime čia Ernesto Laclau priešingą formuluotę (visiškai hėgelišką, nepaisant Laclau deklaruojamo antihėgelizmo):

> ...universalumas yra mano tapatybės dalis, kiek aš esu persmelktas esminės stokos – vadinasi, kiek mano diferencinė tapatybė sužlugo jos konstituavimo procese. Universalumas iškyla iš paskirumo ne kaip tam tikras principas, pagrindžiantis ir ją paaiškinantis, bet kaip nesibaigiantis horizontas, susiuvantis sutrikdytą paskirą tapatybę.[7]

Būtent šia apibrėžta prasme „universalumas yra trūkstamos pilnatvės simbolis“.[8] Aš galiu susisieti su universalumu kaip tokiu tik tiek, kiek mano paskira tapatybė yra suardyta, sutrikdyta, kiek tam tikra kliūtis neleidžia man „tapti tuo, kuo jau esu“. Ir, kaip jau teigėme, įrodymas *per negationem* yra pateikiamas per sąsają dviejų bruožų, apibrėžiančių fašistinį korporatizmą: tai obsesija dėl visuomenės kaip organiškos bendruomenės vaizdinio, kur kiekvienas narys tariamai „užima savo vietą“, ir patologinis pasipriešinimas abstrakčiam universalumui kaip socialinės dezintegracijos galiai – kitaip

tariant, idėjai, kad individas gali tiesiogiai, nepaisant jo ar jos vietos socialinio organizmo viduje, dalyvauti Universalume (pavyzdžiui, idėja, kad kiekvienas turi neginčijamas teises paprasčiausiai kaip žmogus, o ne tik kaip tam tikros klasės ar korporacijos narys).

Anapus falinės tvarkos

Weiningerio idėjos paradoksalios tuo, jog jis labiausiai priartėja prie feminizmo būtent tuomet, kai reiškiasi kaip didesnis antifeministas, nei būdinga „oficialiajai" ideologijai. Vadinasi, kitaip negu šioje ideologijoje, Weiningeris paneigia net (ribotą) etinę motinos, kuri yra šeimos atrama, vertę ir iš naujo suformuluoja tradicinę perskyrą: vyras yra susidvejinęs tarp autonomiškos dvasinės nuostatos ir falinio seksualumo (nuopuolis į heteronomiją); moteris yra susidvejinusi tarp savo „tikrosios prigimties" (kurią sudaro tikrosios prigimties stoka – ji „yra" ne kas kita, kaip vyro troškimas; ji egzistuoja tik tiek, kiek patraukia jo žvilgsnį) ir heteronomiško, išoriškai primesto moralumo. Tačiau jei moterį sudarančioje ontologinėje tuštumoje atpažįstame tuštumą, apibrėžiančią subjektyvumą, šis dvigubas sudvejinimas pavirsta Lacano „seksualinio skirtumo formulėmis". Moters skilimas yra isteriškos prigimties, jis įgyja jos geismo *prieštaringumo* formą: „Aš reikalauju atmesti mano reikalavimą, nes tai nėra *tai*" (Lacanas). Kai, pavyzdžiui, Wagnerio Kundrija suvedžioja Parsifalį, iš tiesų ji nori, kad jis pasipriešintų jos skubinimui – ar ši kliūtis, ar šis jos pačios ketinimo sabotažas neliudija egzistuojant dimensiją, kuri priešinasi falo dominavimui? (Weiningeris

pats kalba apie miglotą moters siekį išsivaduoti, nusimesti falo jungą per savęs sunaikinimą.) [...]

Tačiau čia reiktų išvengti fatališko nesusipratimo. Kadangi šios isteriškos kaukės yra būdas, kuriuo moteris patraukia vyro žvilgsnį, neišvengiamai peršasi išvada, kad moteriškumo paslaptis, nepasiekiama vyriškajai falinei ekonomijai – „amžinasis Moteriškumas" [*das ewig Weibliche*] (Goethe), esantis anapus simbolinių kaukių – yra sudaryta iš moteriškos substancijos, kuri išvengia „falogocentrizmo" viešpatavimo. Galima daryti papildomą išvadą, kad jei nieko nėra anapus kaukės, moteris yra visiškai subordinuota falinei tvarkai. Tačiau Lacano teigimu, yra kaip tik priešingai: ikisimbolinis „amžinasis Moteriškumas" – tai retroaktyvi patriarchalinė fantazija – kitaip tariant, išimtis, pagrindžianti falinės tvarkos viešpatavimą (panašiai yra su antropologiniu įsivaizdavimu apie pirminį matriarchato rojų, kurį sužlugdė nuopuolis į patriarchalinę civilizaciją ir kuris, pradedant Bachofenu ir kitais, tvirtai paremia patriarchalinę ideologiją, nes šis įsivaizdavimas remiasi teleologinės evoliucijos iš matriarchato į patriarchatą samprata). Taigi būtent bet kokios išimties iš falinės tvarkos stoka paverčia moteriškąją libidinę ekonomiją prieštaringa, isteriška ir taip sunaikina falo viešpatavimą. Taigi, kai moteris, kaip teigia Weiningeris, „santykiauja su kiekvienu objektu", būtent šis neribotas falinės tvarkos išplėtimas sunaikina falinę tvarką kaip universalų principą ir jį grindžiančią išimtį.

Lacano straipsnis „Subjekto apvertimas..." baigiasi dviprasmišku teiginiu: „Čia toliau aš neisiu".[9] Teiginys dviprasmiškas, nes jis tarsi nurodo, jog vėliau, kažkurioje kitoje vietoje, Lacanas *eis* „toliau". Ši vilionė paskatino kai kurias feminizmo kritikes kaltinti Lacaną sustojus tuo momentu, kai jis turėjo ženg-

ti lemtingą žingsnį anapus Freudo apibrėžto falocentrizmo: nors Lacanas kalba apie moteriškąjį *jouissance,* kuris išvengia falinės tvarkos dominavimo, jis jį suvokia kaip neišreiškiamą „tamsų kontinentą“, nuo (vyriškojo) diskurso atskirtą riba, kurios neįmanoma peržengti. Kai kurioms feministėms, pavyzdžiui, Irigaray ar Kristevai, šis atsisakymas peržengti ribą, šis teiginys: „Čia toliau aš neisiu“, įrodo vis dar tebesitęsiantį tabu moterų atžvilgiu; jos nori būtent „žengti toliau“: apibrėžti kontūrus „moteriškojo diskurso“, esančio anapus „falinės“ simbolinės tvarkos. Kodėl šis veiksmas, kuris įprastiniu požiūriu pasirodo visiškai pagrįstas, nepasiekia tikslo? Kalbant tradiciniais terminais, riba, kuri apibrėžia moterį, yra ne epistemologinė, bet ontologinė: *anapus jos nieko nėra.* „Moteriškumas“ priklauso pačiai ribos struktūrai, ribos, kuri eina pirma to, kas gali ar negali būti anapus jos: viskas, ką suvokiame kaip šį anapus (pavyzdžiui, amžinasis moteriškumas) yra mūsų pačių fantazijos projekcijos. Moteris *kaip* paslaptis yra šmėkla, kurią sukuria prieštaringas daugybės kaukių paviršius – „Paslapties“ paslaptį sukuria paviršiaus prieštaringumas. Lacanas šį paviršiaus prieštaringumą vadina (dėl sudėtingos topologinės erdvės, primenančios Moebijaus lapą) tiesiog *subjektu.*

Vyro atveju, priešingai, skilimas yra tarsi eksternalizuotas: vyras išvengia savojo geismo prieštaringumo nustatydamas skiriamąją liniją tarp falinės tvarkos srities – kitaip tariant, seksualinio malonumo, santykio su seksualiniu partneriu, – ir nefalinės srities – kitaip tariant, etinių tikslų srities, neseksualinės „viešos“ veiklos (išimties). Čia susiduriame su „būklės, kuri iš esmės yra šalutinis produktas“ paradoksu: vyras subordinuoja savo santykį su moterimi etinių tikslų sričiai (kai priverstas pa-

sirinkti tarp moters ir etinės pareigos – tariamai verčiamas profesinių įsipareigojimų, jis akimirksniu pasirenka pareigą), tačiau drauge jis suvokia, kad tik santykis su moterimi jam gali suteikti tikrą „laimę“ ar asmeninę pilnatvę. Jo „lažybos“ yra tokios, kad moteris efektyviausiai suvedžiojama tuomet, kai jis nepajungia visos savo veiklos jai – ji nepajėgs atsispirti susižavėjimui jo „viešąja“ veikla, slaptam supratimui, kad iš tiesų tai daroma dėl jos. Čia susiduriame su apversta *riteriškos meilės* libidine ekonomija: riteriškoje meilėje aš tiesiogiai paskiriu save Damai, aš iškeliu savo tarnavimą jai kaip aukščiausiąją pareigą, ir būtent dėl šios priežasties moteris išlieka šalta, abejinga, kaprizinga despotė, „nežmogiškas partneris“ (Lacanas), su kuriuo joks seksualinis santykis nėra nei įmanomas, nei iš tiesų geidžiamas, nes čia seksualinis santykis yra galimas būtent dėl to, jog jis netampa mano eksplicitiniu tikslu...

Šis paradoksas pasirodo beveik kiekvienoje melodramoje, interpretuojančioje vyro pasiruošimą paaukoti savo mylimąją dėl (viešos) priežasties kaip aukščiausiąjį meilės jai įrodymą: įrodymą, jog „ji jam yra viskas“. Didingas atpažinimo momentas įvyksta tuomet, kai moteris galiausiai suvokia, kad vyras ją paliko iš meilės jai. Įdomią šios temos variaciją pasiūlo Minnelli sukurta *Keturių Apokalipsės raitelių* (*The Four Riders of the Apocalypse*) versija: Glennas Fordas čia vaidina Julio, turtingą argentinietį, kuris linksmai gyvena Paryžiuje per vokiečių okupaciją, bendraudamas su vokiečių karininkais ir gyvendamas su gražuole dingusio pasipriešinimo judėjimo lyderio žmona (Ingrida Thulin). Nors moteris yra aistringai įsimylėjusi Julio, jai nemalonu, kad žmogus, su kuriuo ji gyvena, yra silpnavalis, besimėgaujantis privačiais malonumais, tuo tarpu vyras, kurį ji paliko dėl meilužio, yra tikras herojus. Staiga visas šis scenari-

jus pasirodo kaip maskaradas: iškilus būtinybei, Julio skubiai susisiekia su žmogumi, kuris, kaip ji žino, dalyvauja pasipriešinimo judėjime, taigi ji gali numanyti, jog Julio tik apsimetinėjo siekiąs malonumų, kad galėtų bendrauti su aukštais vokiečių karininkais ir taip gauti tikslios informacijos apie priešą. Formaliai Julio išduoda jos meilę, tačiau, nepaisant šios išdavystės, ji leidžia jam imtis paskutinio, galbūt savižudiško veiksmo: ji gerai žino, kad iš esmės jis tai daro dėl jos, norėdamas tapti vertas jos meilės...

Taigi tai, ką Lacanas vadina „faline funkcija", yra būtent skilimas tarp falinio malonumo srities ir malonumą apeinančio deseksualizuoto „viešojo" lauko; kitaip tariant, *„falinė tvarka" reiškia falo apribojimą, išimties formulavimą.* Būtent šiuo požiūriu falas yra kastracijos signifikantas: „simbolinė kastracija" galiausiai yra tik kitas pavadinimas, įvardijantis „būklių, kurios iš esmės yra šalutiniai produktai", paradoksą: *jei siekiame visiško pasitenkinimo falinėje ekonomijoje, turime paneigti tai kaip mūsų eksplicitinį tikslą.* Kitaip tariant, tikra meilė gali rastis tik „partnerystės" santykyje, kurį palaiko skirtingas, neseksualinis tikslas (skaitykite Marguerite Duras romanus). Meilė yra nenumatomas Tikrovės atsakas: ji pasirodo/gali pasirodyti „iš niekur" tik tuomet, kai mes atsisakome kreipti ir kontroliuoti jos vyksmą. (Čia, žinoma, kaip ir kiekvienu Tikrovės pasirodymo atveju, sutampa priešingybės: meilė kartu yra nuspėjamas absoliutaus mechanizmo produktas – tai akivaizdžiai rodo visiškai nuspėjamas transferentinės meilės pobūdis psichoanalizėje. Ši meilė sukuriama „automatiškai" pačios analizės situacijos, nepaisant konkrečių psichoanalitiko bruožų. Šiuo požiūriu psichoanalitikas yra *objektas mažoji a,* o ne kitas subjektas: dėl savo „automatinio" pobūdžio transferenti-

nė meilė nusikrato iliuzijos, kad įsimylime būtent dėl tam tikrų pozityvių mylimojo bruožų, dėl to, kas ji ar jis yra „realybėje“. Psichoanalitiką įsimylime *kaip* formalią vietą struktūroje, neturinčią „žmogiškų bruožų“, o ne kaip žmogų iš kūno ir kraujo.[10]

„Seksualinio skirtumo formulės"

Kalbant apie šias dvi asimetriškas simbolizacijos antinomijas („vyriškąją“ pusę, kurią pagrindžia falinės funkcijos universalumas, grindžiamas išimtimi; „moteriškąją“ pusę, kurią pagrindžia „nevisumos“ (*non-all*) laukas, kuris būtent dėl šios priežasties neturi jokios išimties), iškyla visiškai akivaizdus klausimas: kas sudaro ryšį, sujungiantį šias dvi grynai logiškas antinomijas su priešprieša tarp vyro ir moters, kuri, nors ir simboliškai medijuota ir kultūriškai sąlygota, yra akivaizdus biologinis faktas? Atsakymas yra toks: *nesama jokio ryšio.* Tai, ką suvokiame kaip „seksualumą“, yra pasekmė atsitiktinio veiksmo, kuriuo pamatinė simbolizavimo aklavietė „įskiepijama“ į biologinę vyro ir moters priešpriešą. Atsakyti į klausimą, ar ryšys tarp dviejų loginių universalizavimo paradoksų ir seksualumo nėra neteisėtas, galima taip: *būtent tai Lacanas ir norėjo pasakyti.* Lacanas būtent ir perkelia šį „neteisėtą“ pobūdį iš epistemologinio lygmens į ontologinį: pats seksualumas, kurį suvokiame kaip aukščiausią, intensyviausią mūsų būties teigimą, yra *bricolage*'as, dviejų heterogeniškų elementų montažas. Čia glūdi Lacano atlikta seksualumo „dekonstrukcija“.

Šis parazitinis simbolinės aklavietės „įskiepijimas“ į gyvuliš-

ką poravimąsi sunaikina jo instinktyvų ritmą ir suteikia jam neišdildomą nesėkmės žymę: „seksualinis santykis neegzistuoja", kiekvienas santykis tarp dviejų lyčių vyksta tiktai pamatinės negalimybės fone. Šis skiepas yra visiškai atsitiktinis, nes remiasi homologija tarp vyro penio ir fakto, kad „vyriškumo" formulėse susiduriame su išimtimi, kuri pagrindžia universalumą: trumpasis jungimasis tarp jų abiejų paverčia penį materialia falinio signifikanto atrama, simbolinės kastracijos signifikantu. Taigi kaip, žiūrint iš arčiau, „vyriškoji" ir „moteriškoji" pusės yra sukonstruotos?

Įprastinį „nevisumos" pavyzdį pateikia marksistinė klasių kovos samprata: kiekviena pozicija, kurią užimame klasių kovos atžvilgiu, neišskiriant ir teorinės, jau priklauso klasių kovai, ji numato, jog „esama kieno nors pusėje", būtent todėl nėra nešališko objektyvaus požiūrio, kuris įgalintų mus apibrėžti klasių kovą. Būtent šia prasme „klasių kova neegzistuoja", nes „nėra elemento, kuris jos išvengtų" – negalime suvokti jos „kaip tokios", negalime suvokti, jog tai, su kuo susiduriame, visuomet yra daliniai efektai, kurių nesanti priežastis yra klasių kova.[11] Imkime labiau pakylėtą pavyzdį iš filosofijos. Vos tik užmetus akį į bet kurį filosofijos vadovėlį tampa aišku, jog kiekviena universali, visa apimanti filosofijos samprata remiasi konkrečia filosofija, ji atspindi konkrečios filosofijos požiūrį. Nesama neutralios filosofijos sampratos, kurią galima būtų išskirti į analitinę filosofiją, hermeneutinę filosofiją ir t. t.; kiekviena konkreti filosofija apima savyje visas kitas filosofijas ir savo požiūrį į jas. Arba, kaip teigia Hegelis savo *Filosofijos istorijos paskaitose,* kiekvienos epochos filosofija tam tikru būdu sudaro filosofijos visumą; tai nėra visumos padalinys, bet pati visuma, suvokta savo speci-

finiu modalumu. Čia susiduriame ne su paprasta universalumo redukcija į paskirumą, bet veikiau su tam tikru universalumo *pertekliumi:* joks universalumas neapima viso paskiro turinio, nes kiekvienas paskirumas turi *savo* universalumą – kitaip tariant, apima specifinį požiūrį į visą lauką.

Vyriškoji pozicija žymi būtent bandymą išeiti iš šios aklavietės, kurioje „per daug universalumų", pašalinant *vieną* paradoksalų paskirumą; šis išimtinis paskirumas akimirksniu įkūnija universalumą kaip tokį ir kartu paneigia jo esminį bruožą. *Taip Universalumas „kaip toks", nepaisant paskiro turinio, pradeda egzistuoti.* Geras pavyzdys yra Damos figūra riteriškoje meilėje, kuri visiškai priklauso vyriškajai falinei ekonomijai. Damos figūroje moteris *kaip* seksualinis objektas įgyja egzistenciją – tačiau tik jei tampa nepasiekiamu daiktu: kitaip tariant, deseksualizuota, transformuota į objektą, kuris būtent dėl to, jog įkūnija seksualumą kaip tokį, paverčia vyrišką subjektą impotentu.[12]

Prieš keletą metų žurnalas *Mad* išspausdino seriją karikatūrų, iliustruojančių keturis galimus lygmenis, kuriais subjektas siejamas su visuomenėje įprasta simboline norma. Apsiribokime mados norma. Žemiausio lygmens yra neturtingieji, kurie žiūri į madą abejingai – jų vienintelis tikslas yra tiesiog neatrodyti aptriušusiam, išsaugoti padorumo standartą. Po to eina žemesnioji vidurinioji klasė, kuri desperatiškai siekia laikytis mados; tačiau dėl finansinių apribojimų jie visuomet „vėluoja" ir vilki tai, kas buvo madinga prieš sezoną. Aukštesnioji vidurinioji klasė, kuri iš tiesų gali leisti sau laikytis paskutinės mados, dar nereprezentuoja aukščiausio lygmens: virš jų yra madas diktuojantys turtingieji, kurie vėlgi (kaip ir žemiausio lygmens atveju) yra abejingi madai, bet dėl skirtingų priežasčių – jiems

nereikia laikytis jokios išorinės normos, nes jie patys nustato normą. Tai, ką jie vilki, ir yra *madinga*. Signifikanto teorijai ypač svarbus šis ketvirtas ir paskutinis lygmuo, kuris, kaip paradoksalus perteklius, papildo tobulą paskutinės mados laikymąsi. Šis lygmuo numato tam tikrą atspindintį ankstesniojo lygmens apvertimą: turinio požiūriu du paskutiniai lygmenys yra visiškai vienodi, skirtumas tarp jų yra grynai formalus – madas nustatantys turtingieji rengiasi taip pat kaip aukštesnioji vidurinioji klasė, bet dėl skirtingų priežasčių: ne dėl to, jog jie norėtų laikytis paskutinės mados, bet paprasčiausiai dėl to, kad nors ir ką jie vilkėtų, tai *yra* paskutinė mada. Tuos pačius keturis lygmenis aptinkame kalbėdami apie teisinę galią: be tų, kurie yra abejingi įstatymams, tų, kurie laužo įstatymus išlikdami integruoti į teisės ir tvarkos sistemą, ir tų, kurie tiksliai laikosi įstatymų raidės, yra ir tie pačiame viršuje, kurių veiksmai visuomet atitinka įstatymus, tačiau ne dėl to, kad jie paklusniai jų laikosi, bet todėl, kad jų veikla performatyviai *apibrėžia*, kas yra įstatymas – kad ir ką jie darytų, tai jau *yra* įstatymas (pavyzdžiui, karalius absoliučioje monarchijoje). Šis apvertimo taškas yra išimtis, grindžianti universalumą.

Hegelio teiginys, kad kiekviena giminė turi tik vieną rūšį, nes kitos rūšys pačios sudaro giminę, atskleidžia tą pačią paradoksalią inversiją. Kai, pavyzdžiui, sakome „turtingieji yra vargšai, turintys pinigų“, šis apibrėžimas negali būti apverčiamas – negalime pasakyti, kad „vargšai yra turtingieji be pinigų“. Nesama neutralios giminės – „žmonės“, padalytos į dvi rūšis, „vargšai“ ir „turtingieji“: giminė yra „vargšai“, kuriai reikia priskirti *differentia specifica* (pinigus), kad gautume jos rūšį, – „turtinguosius“. Psichoanalizė suvokia seksualinį skirtumą homologiškai: „Moteris yra kastruotas vyras“.

Šis teiginys negali būti apverstas taip: „Vyras yra moteris su falu". Tačiau būtų klaidinga iš to išvesti, kad vyras turi ontologinį pirmumą. Tai grynai hėgeliškas paradoksas, kad *specifinio skirtumo „nupjovimas" yra pačios giminės esminis bruožas.* Kitaip tariant, kastracija apibrėžia žmogaus giminę; *„neutralus"* vyro universalumas, nepažymėtas kastracijos, yra kastracijos nepripažinimo ženklas.

Lacanas čia išsiskiria tuo, jog seksualinį skirtumą suvokia transcendentaliniu lygmeniu tiksliai kantiškąja prasme – kitaip tariant, be jokios nuorodos į bet kokį „patologinį" empirinį turinį. Drauge jo seksualinio skirtumo apibrėžime išvengiama „esencializmo" spąstų, suvokiant kiekvienos iš abiejų seksualinių pozicijų „esmę" kaip tam tikrą prieštaringumo, antagonizmo formą. „Moters esmė" yra ne pozityvi būtybė, bet aklavietė, trukdanti jai „tapti moterimi". Būtent todėl paralelė tarp Lacano „seksualinio skirtumo formulių" ir Kanto grynojo proto antinomijų yra visiškai pagrįsta: Lacano atveju „vyriškumas" ar „moteriškumas" nėra predikatai, suteikiantys apie subjektą pozityvios informacijos – kitaip tariant, reiškiantys tam tikras fenomenines jo savybes; veikiau kalbama apie atvejį, kurį Kantas suvokia kaip grynai negatyvią determinaciją, kuri tik nurodo, registruoja tam tikrą ribą; tiksliau: specifinį modalumą, rodantį, kaip sužlugo subjekto siekis įgyti tapatybę, kuri įgalintų jį ar ją konstituotis kaip objektui fenomeninėje realybėje. Šiuo požiūriu Lacanas yra kiek įmanoma toliau nuo nuostatos, interpretuojančios seksualinį skirtumą kaip santykį tarp dviejų priešingų, vienas kitą papildančių polių, kurie kartu suformuoja žmogaus visumą: „moteriškumas" ir „vyriškumas" yra ne dvi žmogaus giminės rūšys, bet veikiau du subjekto *nesėkmės* pasiekti visuminę žmogaus tapatybę atvejai. „Vyras" ir „moteris"

kartu nesuformuoja visumos, nes *kiekvienas jų jau yra nenusisekusi visuma.*

Dabar turėtų būti aišku, kodėl Lacano atliktas seksualinio skirtumo apibrėžimas išvengia liūdnai pagarsėjusios „binarinės logikos“ spąstų: pagal šį apibrėžimą „vyriškumas“ ir „moteriškumas“ nėra supriešinami pasitelkiant tam tikrus priešingus predikatus (aktyvus/pasyvus, priežastis/pasekmė, protas/jausmai); „vyriškumas“ ir „moteriškumas“ veikiau numato kitokį paties antagonistinio santykio tarp šių priešybių modalumą. „Vyras“ yra ne moters-pasekmės priežastis, bet specifinis santykio tarp priežasties ir pasekmės modalumas (linijinė priežasčių ir pasekmių seka su išimtiniu unikaliu elementu, paskutiniąja priežastimi), kitaip negu „moteris“, kuri numato skirtingą modalumą (tam tikrą įmantrią „sąveiką“, kur priežastis funkcionuoja kaip savo paties pasekmių pasekmė). Seksualinio malonumo srityje vyriškoji ekonomija siekia būti „teleologinė“, orientuota į falinį orgazmą *kaip* malonumą *par excellence,* o moteriškoji ekonomija numato išsklidusį paskirų malonumų tinklą, kuris nėra organizuojamas aplink tam tikrą teleologinį centrinį principą. Vadinasi, „vyriškumas“ ir „moteriškumas“ yra ne dvi pozityvios substancinės būtybės, bet du skirtingi vienos ir tos pačios būtybės modalumai: norint „feminizuoti“ vyrišką diskursą, pakanka pakeisti, o kartais tik skirtingai suvokti, jo specifinę „tonaciją“.

Būtent čia Foucault „konstrukcionizmas“ ir Lacano požiūris išsiskiria: „konstrukcionistams“ lytis yra ne natūrali duotis, bet *bricolage*, dirbtinis heterogeniškų diskursyvių praktikų suvienodinimas, o Lacanas atmeta šį požiūrį, negrįždamas prie naivaus substancializmo. Jo manymu, seksualinis skirtumas nėra diskursas, simbolinė konstrukcija; priešingai, jis randasi tuo mo-

mentu, kai simbolizacija nepavyksta: mes esame lytiškai pažymėtos būtybės, nes simbolizacija visuomet priešinasi savo pačios vidinei negalimybei. Čia svarbu būtent tai, jog „tikros", „konkrečios" seksualinės būtybės niekada negali visiškai atitikti „vyro" ar „moters" simbolinės konstrukcijos: čia svarbu tai, kad ši simbolinė konstrukcija pati papildo tam tikrą pamatinę aklavietę. Trumpai tariant, *jei būtų įmanoma simbolizuoti seksualinį skirtumą, turėtume ne dvi lytis, bet tik vieną.* „Vyras" ir „moteris" nėra dvi viena kitą papildančios visumos dalys, tai yra du (nenusisekę) bandymai simbolizuoti šią visumą.

Taigi galutinis Weiningerio skaitymo rezultatas yra paradoksali, tačiau neišvengiama antifeministinio ideologinio mechanizmo inversija, kurią palaiko pats Weiningeris, teigdamas, jog moterys yra visiškai pajungtos faliniam malonumui, o vyrai turi priėjimą prie deseksualizuotos etinių tikslų plotmės, esančios anapus falinės tvarkos: tai vyras yra visiškai pajungtas falinei tvarkai (nes daryti išimtį reiškia išsaugoti universalų falo dominavimą), tačiau būtent moteris, remdamasi savo geismo prieštaringumu, pasiekia sritį „anapus falo". Tik moteris turi priėjimą prie Kito (nefalinio) malonumo.

Traumuojantis elementas, kurio Weiningeris visiškai nenorėjo pripažinti, nors jis plaukė iš jo paties tyrimų, buvo vidinis jo paties „oficialiosios" pozicijos paneigimas: moteris, o ne vyras, gali pasiekti malonumą „anapus falo". Weiningeris veikiau pasirinko savižudybę, šį vienintelį pavyzdį, kai represija būna sėkminga, kai tai, kas buvo represuota, nesugrįžta. Savo savižudybe Weiningeris patvirtino du dalykus: kad kažkur „giliai savyje", savo pasąmonėje, jis tai žinojo ir kad šis žinojimas jam buvo visiškai nepakeliamas. Jo pasirinkimas buvo ne „gyveni-

mas ar mirtis", ne „pinigai ar mirtis", bet veikiau „žinojimas ar mirtis". Tai, jog mirtis buvo vienintelis įmanomas būdas pabėgti nuo šio žinojimo, liudija nekvestionuojamą jo subjektyvios pozicijos *autentiškumą*. Dėl šios priežasties vis dar verta Weiningerį skaityti.



[1] Skaičiai skliausteliuose nurodo angliško – visiškai nepatikimo – Otto Weiningerio knygos *Lytis ir charakteris* vertimo puslapius. Autorizuotas vertimas iš šeštojo vokiško leidimo (London, Heinemann; New York, G. P. Putnam's and Sons, 1906, cituojamose ištraukose pabraukta Žižeko).

[2] Liūdnai pagarsėjusi „Rytų paslaptis" remiasi ta pačia logika kaip ir „Moters paslaptis"; būtent todėl pirmasis žingsnis atsikratant Eurocentrizmo turėtų būti *mutatis mutandis* Lacano tezės „moteris neegzistuoja" pakartojimas ir teigimas, jog „Rytai neegzistuoja".

[3] Šio anekdoto interpretaciją žr.: Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London, Verso, 1989), 2 skyrius.

[4] Cituojama iš Donald Phillip *Verene, Hegel's Recollection* (Albany, NY, Sun Press, 1985), p. 7–8.

[5] Ibid., p. 8.

[6] Ryšys tarp teiginio *La femme n'existe pas* ir moters kaip grynojo subjekto statuso gali būti įrodytas per nuorodą į Kantą.

[7] Ernesto Laclau, „Universalism, Particularism, and the Question of Identity", *October* 61, (1992), p. 89.

[8] Ibid.

[9] Jacques Lacan, *Ecrits: A Selection* (New York, Norton, 1977), p. 324.

[10] Meilės automatizmas ima veikti tuomet, kai tam tikras atsitiktinis, visiškai indiferentiškas (libidinis) objektas užima iš anksto duotą vietą fantazijoje. Fantazijos įtaka automatiniam meilės radimuisi priklauso nuo to, kad „seksualinis santykis neegzistuoja", nėra jokios universalios formulės ar matricos, kuri garantuotų harmoningą seksualinį santykį su partneriu: dėl šios universalios formulės trūkumo kiekvienas individas turi išrasti savo fantaziją.

[11] Stalinistiniame diskurso universume, priešingai, klasių kova *egzistuoja,* nes ji turi išimtį: technika ir kalba yra suvokiamos kaip neutralus instrumentas, kuriuo gali naudotis kiekvienas ir kuris yra išoriškas klasių kovos atžvilgiu.
[12] Vienas iš privilegijuotų būdų išsaugoti fikciją apie moterį kaip išimtį, akimirksniu įkūnijančią universalumą, yra operos arija: tai jos pakilimo momentas, kai sopranas „visas tampa balsu". Šiuo momentu galima trumpai mėgautis iliuzija, kad moteris „turi tai savyje", *objektą mažoji a,* balsą-objektą, geismo priežastį, ir, vadinasi, egzistuoja.

Versta iš: Slavoj Žižek, Otto Weininger, or „Woman doesn't Exist", *The Žižek Reader,* ed. by Elisabeth Wriht and Edmund Wright, Oxford, UK, and Mass. USA: Blackwell, 1999, 129–147.

8. MOTERIŠKASIS KRAŠTUTINUMAS

Daugelis mūsų atmintinai mokame garsiąją choro giesmę iš *Antigonės,* šlovinančią keistą, kraštutinę ir „iškritusią" (*out-of-joint*) žmonijos padėtį greta visų kitų būtybių, suvaržytą tik galutinės mirtingumo ribos: „Daug nuostabių daiktų pasauly, Bet nuostabiausias jų – žmogus. Jūron pilkojon leidžiasi jis, Kaukiančių vėtrų nepaisęs..."; tačiau *Orestėjoje,* parašytoje pora dešimtmečių anksčiau, randame panašų šlovinimą, kuris tiesiogiai pereina nuo žmonijos apskritai prie moterų kaip radikalaus kraštutinumo:

Žemė daug baisių žvėrių
Maitina išgąstingų;
Knibždėte knibžda jūrų gelmės
Baisių žmonėms gyvūnų;
Tarp dangaus ir žemės skraido
Daugel šviesulių;
Ir skrajūnai, ir ropuoliai
Gali mums papasakot
Apie audrų siaubingą pyktį.

Kas gi stengtų apsakyt
Vyrų kėslų įžūlumą
Ar moterų aistringą meilę,

Kuri baisiu prakeikimu
Užgriūva ant maruolių?
Valdinga moteries aistra,
Kurią vadinam meile,
Yra baisesnė už pabaisas;
Ji nugali žmonių
Ir gyvulių šeimos ryšius.[1]

Jei galim pasitikėti vokiškuoju vertimu, kurį nurodo Christa Wolf knygoje *Kasandra* (jį aš čia išverčiau į anglų kalbą), perėjimas nuo vyro prie moters antrojo posmo pradžioje turėtų būti perskaitomas kaip žingsnis iš bendro kraštutinumo („kėslų įžūlumas"), apibrėžiančio žmoniją, iki jo aukščiausios ir baisiausios išraiškos, būtent moteriškojo kraštutinumo: „Ir po to, blogiausias iš visų, nevaldomas troškimas, moters malonumas"[2]. Toli gražu nebūdamas lytiškai neutralus, nemalonus gyvenimo kraštutinumas, kuris kondensuoja svarbiausias žmonijos savybes (ir kuris, kaip jau matėme, yra pagrindinė psichoanalizės tema), yra būtent moteriškumas: galiausiai seksualinis skirtumas yra ne tik skirtumas tarp dviejų žmonijos giminių, vyriškosios ir moteriškosios, bet skirtumas tarp vyro („žmogiška būtybė") kaip giminės ir jos (moteriškojo) kraštutinumo. Galiausiai reiktų atsispirti pagundai istorizuoti šį moteriškumo menkinimą, interpretuoti jį kaip perėjimą nuo senos matriarchalinės tvarkos (kur valdančioji dievybė buvo moteris) prie naujos patriarchalinės tvarkos, kurioje tai, kas anksčiau buvo išaukštinta kaip kilni moteriška figūra, pasirodo kaip moteriško kraštutinumo praraja, grasinanti praryti vyriškąjį subjektą; labiau nei bet kada reiktų teigti, kad abu reiškiniai, moteriškumo išaukštinimas ir pasmerkimas, yra dvi tos pačios strategi-

jos, kuri siekia susidoroti su moteriškuoju kraštutinumu, pusės. Veikiau pati istorija turėtų būti suvokiama kaip viena po kitos einančios pastangos susidoroti, pasitelkus laikinus atidėjimus, su nepakeliamu, amžinu moteriškumo antagonizmu; literatūros (ir tikro gyvenimo) istorija nuo antikos iki šių dienų siūlo daugybę figūrų, siekiančių šį kraštutinumą normalizuoti.

Graikų tragedijos pasaulyje esama dviejų būdų moteriai išsilaisvinti iš privačios srities ir įsiveržti į viešąją sritį, kuri paprastai priklauso vyrams. Pirmasis yra besąlygiškas pasiaukojimas vyrui ar tėvui. Ifigenija ir Poliksenė – abi primygtinai teigia laisvai dalyvaujančios pasiaukojamose skerdynėse, kurias joms primeta vyriška kovotojų bendruomenė – šiame grynai formaliame laisvos valios akte (kuris suvokiamas kaip asmeninis laisvas veiksmas), brutaliai primestame individui kaip neišvengiama būtinybė, glūdi elementarus subjektyvacijos gestas. Abiem atvejais moteris tai įgyvendina didžiojo Kito žvilgsniui – ji mielai aukoja jaunystės malonumus savo pomirtinei šlovei, tai yra žinojimui, kad ji išliks Graikijos atmintyje. Priešprieša šioms dviem pasiaukojusioms mergelėms yra Alkestidė, kuri pasiaukoja dėl savo vyro Admeto. Jos veiksmas iš tiesų yra laisvas pasirinkimas – ji užima jo vietą ir miršta (eina į Hadą) vietoje jo. Dar prieš šį veiksmą ji išgauna iš vyro pažadą, kad jis antrą kartą neves ir amžinai jos gedės. Admetas sutinka su šia sąlyga ir netgi atsako, kad savo lovoje laikys jos akmeninę statulą, kuri jam primins netektį ir padės ją ištverti (dviprasmiškas gestas, nes šis fetišistinis pakaitalas tam tikru būdu palengvina ištverti žmonos netektį). Po to istorija virsta komedija: Heraklis ištraukia iš Hado Alkestidę, kurią, perrengtą nepažįstama moterimi, pasiūlo Admetui kaip svečio dovaną. Laikydamasis ištikimybės savo žmonos atminimui, Admetas nenori priimti sve-

čio dovanos, nors moteris nesuprantamai jam primena jo mirusią žmoną; galiausiai, priėmęs dovaną, jis su džiaugsmu atranda, kad nepažįstama moteris yra ne kas kita kaip jo mylima Alkestidė – čia verta prisiminti brolių Marxų pajuokavimą, kad nenuostabu, jog ji atrodo kaip Alkestidė, nes ji *yra* Alkestidė. Čia įžengiame į nesuprantamumo, nemirusiojo ir antrininko sritį: paradokslu, tačiau vienintelis būdas Admetui atgauti mylimą žmoną yra išduoti jos atminimą ir sulaužyti savo pažadą jai.

Antrininko sritis atsako į šį klausimą: kodėl tokį nerimą kelia galimybė, kad kompiuteris taip pat gali iš tikrųjų mąstyti? Klausimas nėra paprasčiausiai apie tai, kad originalas (aš) taps neatskiriamas nuo kopijos, bet kad mano mechaninis antrininkas užgrobs mano tapatybę ir taps originalu (substanciniu objektu), o aš liksiu subjektu. Todėl labai svarbu teigti, jog santykis tarp subjekto ir jo(s) antrininko yra asimetriškas: jų niekuomet negalima sukeisti: mano antrininkas nėra mano šešėlis; priešingai, pats jo egzistavimas redukuoja *mane* į šešėlį. Trumpai tariant, antrininkas atima mano egzistenciją iš manęs. Mano antrininkas ir aš nesame du subjektai; esame aš kaip (perbrauktas) subjektas ir aš pats kaip (neperbrauktas) objektas. Dėl šios priežasties, kai literatūroje nagrinėjama antrininko tema, ji visuomet nagrinėjama iš subjektyvios originalaus subjekto, kurį persekioja antrininkas, pozicijos – pats antrininkas redukuojamas į blogį, kuris niekuomet negali būti subjektyvuotas.

Būtent todėl labai madinga binarinės logikos kritika yra klaidinga: tik per antrininką galima aptikti, kas yra tikra – vos tik neapibrėžiamos daugybės ima funkcionuoti, vos tik leidžiamės pagaunami rizomatinės poezijos apie simuliakro simuliakrą, be pabaigos atsispindintį vienas kitame, kur nesama nei originalo, nei kopijos, tikrovės dimensija prarandama. Ši tikrovė gali būti

aptikta tik per dubliavimą, unikalioje subjekto, sutinkančio savo antrininką, patirtyje, kuri gali būti apibrėžta tiksliais Lacano terminais kaip aš pats ir „tai, kas manyje daugiau už mane patį“, ko man visuomet trūksta, kas yra mano egzistencijos tikrasis branduolys. Svarbu pabrėžti, kad jei mūsų yra tik du, aš vis dar galiu išsaugoti nedekonstruojamą skirtumą tarp originalo ir jo kopijos – tam tikru atžvilgiu tai teisinga, tačiau *atvirkščiu* būdu: susitikimas su antrininku gąsdina būtent tuo, kad jo egzistavimas mane paverčia kopija, o jį – originalu. Ar ši pamoka nėra geriausiai išrutuliojama garsioje scenoje iš filmo *Anties sriuba* (*Duck Soup*), kurioje vienas iš brolių (vagis) bando įtikinti kitą (Groucho, Laisvonijos prezidentą), kad pastarasis yra tik jo veidrodinis atspindys, tai yra, kad durų stakta į gretimą kambarį iš tikrųjų yra veidrodis. Kadangi jie yra vienodai apsirengę (vilki tokius pačius baltus naktinius marškinius ir naktines kepuraites), įsiveržėlis imituoja Groucho gestus, sekdamas įprastu broliams Marxams šios logikos radikalizavimu iki absurdo (abi figūros apsikeičia vietomis pereidamos įsivaizduojamą veidrodžio rėmą; kai antrininkas užmiršta tiksliai atkartoti vieną iš Groucho gestų, Groucho trumpam sutrinka, bet vėliau, truputį palaukęs, pakartoja gestą, lyg norėdamas patikrinti veidrodinio atspindžio ištikimybę, ir kai šį kartą antrininkas jį tiksliai pakartoja, Groucho abejonės išsisklaido). Žaidimas žlunga tik tuomet, kai pasirodo trečiasis brolis Marxas, apsirengęs lygiai taip pat.

Grįžkime atgal prie graikų tragedijos: kitą atvejį, oponuojantį pasiaukojančioms moterims, sudaro kraštutinai destruktyvios moterys, kurios imasi siaubingo keršto: Hekabė, Medėja ir Faidra. Nors iš pradžių jos vaizduojamos su užuojauta ir simpatija, nes jų kebli padėtis yra pasibaisėtina (Hekabė matė,

kaip buvo išžudyta visa jos šeima, o ji pati paimama į vergiją; Medėja, paaukojusi viską – net savo šalį – dėl meilės Jasonui, kuris buvo pašalietis Graikijoje, sužino iš jo, kad dėl paveldėjimo jis ves kitą jauną princesę; Faidra negali pasipriešinti besaikei aistrai Hipolitui, savo įsūniui), tačiau baisus kerštas, kurio imasi šios moterys (nužudydamos savo priešus ar savo pačių vaikus, etc.) yra patologiškai perdėtas ir paverčia jas atstumiančiais monstrais. Vadinasi, abiem atvejais iš pradžių matome normalias, užjaučiančias moteris, patekusias į sunkią padėtį ir apraudančias liūdną lemtį (Ifigenija pradeda išpažindama meilę gyvenimui ir t. t.); tačiau jas ištinkanti transformacija yra visiškai skirtinga: pirmuoju atveju moterys kviečiamos tapti subjektais, kitaip tariant, jos atmeta gyvenimo meilę ir laisvai priima mirtį, taip visiškai susitapatindamos su paternalistiniu įstatymu, reikalaujančiu šios aukos, o antruoju atveju moterys tampa nežmogiškais kerštaujančiais monstrais, sunaikinančiais pačius paternalistinio įstatymo pamatus. Trumpai tariant, abiem atvejais peržengiamas mirtingos, kenčiančios moters, linkusios į žmogiškus malonumus ir silpnybes, statusas ir ji paverčiama kažkuo, kas jau nėra žmogiška būtybė; tačiau vienu atveju tai yra herojiškas laisvas sutikimas mirti dėl bendruomenės naudos, o kitu atveju tai monstriško keršto blogis.[3]

Tačiau čia esama dviejų reikšmingų išimčių: tai Antigonė ir Elektra. Antigonė aiškiai priklauso pirmajai moterų grupei; tačiau jos veiksmų prigimtis yra tokia, kad ji neatitinka egzistuojančios įstatymų ir tvarkos schemos, taigi jos jau-ne-žmogiškas reikalavimas nepaverčia jos heroje, kurią garbintų viešoji atmintis. Kita vertus, Elektra yra destruktyvi kerštautoja, verčianti savo brolį Orestą nužudyti jų motiną bei jos naująjį vyrą; tačiau ji tai daro iš ištikimybės išduoto tėvo atminimui. Taigi

destruktyvus įsiūtis čia tarnauja pačiam paternalistiniam įstatymui, tuo tarpu Antigonės atveju pasiaukojamas kilnus gestas yra atliekamas pasipriešinant miesto įstatymams. Taigi nemaloniai sutrinkame ir negalime aiškiai atskirti: atstumianti keršytoja, veikianti iš teisingų paskatų, ir kilni, pasiaukojanti veikėja, veikianti iš klaidingų paskatų. Kitas įdomus dalykas yra psichologinė opozicija tarp Antigonės, kupinos vidinio tikrumo bei ramybės, ir Elektros, atsidavusios perdėtai, teatrališkai savigailai bei patvirtinančios, jog šis atsidavimas yra vienintelė prabanga jos gyvenime, giliausias jos libidinio pasitenkinimo šaltinis. Ji vaizduoja vidinį skausmą su neurotine afektacija, siūlydama save kaip viešą spektaklį. Visą laiką besiskųsdama, jog Orestas vėluoja grįžti ir atkeršyti už jų tėvo mirtį, ji per vėlai jį atpažįsta, kai jis iš tiesų sugrįžta, akivaizdžiai bijodamas, kad jo atvykimas atims iš jos malonumą skųstis. Vėliau, privertusi Orestą įvykdyti kerštą, ji palūžta ir negali jam padėti.

Antigonės ir Medėjos atveju radikalus herojės veiksmas priešpriešinamas partnerei moteriai, kuri kompromituoja jos troškimą ir lieka priklausoma nuo gėrio etikos: Antigonė supriešinama su švelniąja Ismene, žmogiškos užuojautos pilna būtybe, kuri negali sekti savo seserimi šiai atkakliai siekiant tikslo (kaip pati Antigonė atsako Ismenei: „Tu apsisprendei juk gyvent, o aš gi mirti“); Medėja priešpriešinama Jasono jaunai būsimai nuotakai (ir net sau pačiai kaip motinai). Ifigenijos ramus orumas, jos savanoriškas susitaikymas su priverstiniu pasirinkimu pasiaukoti dėl tėvo geismo priešpriešinamas sesers Elektros pykčio priepuoliams, isteriškam keršto reikalavimui bei drauge visiškam mėgavimuisi savo liūdesiu kaip simptomu ir baiminimusi dėl to liūdesio pabaigos. Kodėl iš šios radikalių herojų triados (Ifigenija, Antigonė ir Medėja) mes linkę rinktis

Antigonę, iškelti ją iki aukščiausios etinės herojės kilnaus statuso? Ar todėl, kad ji pasipriešina viešajam įstatymui ne atlikdama paprastą kriminalinės transgresijos veiksmą, bet remdamasi kitu įstatymu? Čia ir glūdi Judith Butler *Antigonės* interpretacijos esmė: „Riba, kuriai ji atstovauja, riba, kuriai neįmanoma nei atstovauti, nei suprantamai jos reprezentuoti, yra... žymė alternatyvaus legalumo, kuris persekioja sąmoningą viešąją erdvę kaip jos skandalinga ateitis“[4].

Antigonė formuluoja savo ieškinį vardu tų, kurie kaip *sans-papiers* šiandieninėje Prancūzijoje neturi visiško ir apibrėžto socioontologinio statuso; kaip Butler pabrėžia remdamasi Giorgio Agambenu,[5] mūsų skelbiamoje globalizacijos eroje jie – neidentifikuojamieji – atstovauja tikrajam universalumui. Būtent todėl nereikėtų aiškiai apibrėžti nei pozicijos, iš kurios (kurios vardu) Antigonė kalba, nei jos reikalavimo objekto; nepaisant to, jog ji akcentuoja savo brolio išskirtinę poziciją, šis objektas nėra toks nedviprasmiškas, kaip galėtų atrodyti (ar Oidipas nėra jos [pusiau] brolis?); jos pozicija nėra paprasčiausiai moteriška, nes ji dalyvauja vyriškoje viešųjų reikalų erdvėje. Kreipdamasi į Kreontą, valstybės galvą, ji kalba kaip jis, pasisavindama jo autoritetą atvirkščiu, iškreiptu būdu; ir ji tikrai nekalba giminystės labui, kaip teigia Hegelis, nes pati jos šeima atstovauja kraštutiniam (incestiniam) normalios giminystės tvarkos sugedimui. Taip jos reikalavimas pakeičia pamatinius įstatymo kontūrus, tai, ką įstatymas pašalina ir apima.

Butler dėsto savo interpretaciją kaip priešpriešą dviem oponentams, ne tik Hegeliui, bet taip pat ir Lacanui. Hegelis konfliktą suvokia kaip *vidujai būdingą* sociosimbolinei tvarkai, kaip tragišką etinės substancijos skilimą: Kreontas ir Antigonė atstovauja dviem konflikto komponentams, valstybei ir šeimai,

dienai ir nakčiai, žmogiškajai teisinei tvarkai ir dieviškajai požeminei tvarkai. Lacanas, priešingai, pabrėžia, kad Antigonė, atstovaudama toli gražu ne giminystei, prisiima ribinę poziciją, kuria įsteigiama simbolinė tvarka bei pažymimas neįmanomas simbolizacijos nulinis lygmuo, – būtent todėl ji atstovauja mirties potraukiui: nors vis dar gyva, ji yra jau mirusi simbolinės plotmės požiūriu, pašalinta iš sociosimbolinių koordinačių. Atlikdama tai, ką beveik būtų galima pavadinti dialektine sinteze, Butler atmeta abu kraštutinumus (tai, jog Hegelis konfliktą apibrėžia sociosimbolinės plotmės *viduje,* ir tai, jog Lacanas suvokia Antigonę kaip reprezentuojančią ėjimą prie ribos, siekiančią atsidurti anapus šios tvarkos); Antigonė sunaikina egzistuojančią socialinę tvarką ne tiesiog iš jos radikalios išorės, bet iš utopinės pozicijos, siekdama ją radikaliai iš naujo artikuliuoti. Antigonė yra „gyva mirusioji" ne ta prasme (kurią Butler priskiria Lacanui), jog ji patenka į paslaptingą *ate* sritį, jog ji pasiekia įstatymo ribą; ji yra gyva mirusioji, nes viešai prisiima netinkamą gyventi poziciją, poziciją, kuriai nėra vietos viešojoje erdvėje – ne *a priori,* bet atsižvelgiant į tai, kaip ši vieta struktūruojama dabar, istoriškai atsitiktinėmis ir specifinėmis aplinkybėmis.

Būtent tai ir yra pagrindinis Butler prieštaravimas Lacanui: pats Lacano požiūrio radikalumas (įsitikinimas, kad Antigonė pati save išstumia į savižudišką sritį, esančią anapus simbolinės tvarkos) iš naujo įteisina šią tvarką, nustatytų giminystės santykių tvarką, tyliai patvirtinant, jog vienintelis įmanomas pasirinkimas yra tarp (fiksuotų patriarchalinių) giminystės santykių simbolinio įstatymo ir jo savižudiškos, ekstatinės transgresijos. Tačiau gal galimas ir trečiasis pasirinkimas: iš naujo apibrėžti šiuos giminystės santykius, kitaip tariant, iš naujo per-

mąstyti simbolinius įstatymus kaip atsitiktinių socialinių susitarimų tinklą, atvirą kitimui? Ir argi tas pat negalioja ir Wagneriui? Ar dienos įstatymo užmarštis operoje *Tristanas* nėra išvirkščioji pusė, parodanti nesugebėjimą įžvelgti galimybę jį radikaliai iš naujo apibrėžti? Ar Lacanas nėra – išaukštindamas Antigonės savižudišką ekstatinės mirties pasirinkimą – kraštutinis ir paskutinis Wagnerio sekėjas, nors ir netobulas, kaip pasakytų George'as Bernardas Shaw? Būtent čia susiduriame su svarbiausia dilema: ar tai, ką Lacanas vadina *ate*, gali būti istorizuota kaip šešėlinga vaiduokliška vieta, kuriai atsitiktinis viešas diskursas nesuteikia teisės į išsamų viešą kalbėjimą, o galbūt yra taip, kad galime iš naujo apibrėžti simbolinę erdvę tik tiek, kiek pajėgiame, atlikdami autentišką veiksmą, surizikuoti ir pereiti šią ribinę *ate* zoną, kuri leidžia tik minimaliai atsiriboti nuo simbolinės tvarkos? Kiek kitaip galima suformuluoti šią dilemą grynumo požiūriu; kaip teigia Butler, Antigonė atstovauja visiems griaunantiems, patologiniams iššūkiams, kurie trokšta būti pripažinti viešojoje erdvėje, tuo tarpu Lacanas ją suvokia kaip visiškai gryną kantiškąja prasme, t. y. kaip neturinčią jokių patologinių motyvacijų – tik įžengdami į *ate* sritį galime pasiekti grynąjį geismą. Būtent todėl Antigonė, Lacano nuomone, yra visiška priešingybė Hegelio liūdnai pagarsėjusiai moteriškumo kaip „amžinosios bendruomenės ironijos“[6] sampratai.

Butler buvo teisi, atkreipdama dėmesį į keistą perėjimą nuo (unikalaus) individualumo prie universalumo, kuris atliekamas Hegelio *Fenomenologijoje*;[7] išaukštinęs didingą Antigonės grožį, jos unikalų naivų susitapatinamą su etine substancija, tai, jog etinė pozicija priklauso jos spontaniškai prigimčiai, o nėra kažkas, kas iškovota sunkioje kovoje su egoistiniais ir kitais blo-

gais polinkiais (kaip Kanto moralinio subjekto atveju), Hegelis staiga pereina prie bendrų svarstymų apie moteriškumo vaidmenį visuomenėje ir istorijoje, ir po šio perėjimo švytuoklė nusvyra į priešingą kraštutinumą: moterys atstovauja patologiniam, net kriminaliniam viešojo įstatymo iškraipymui. Matome, kaip šis apvertimas, liudijantis toli gražu ne Hegelio argumentacijos prieštaringumą, paklūsta nepermaldaujamai logikai: būtent faktas, jog moteris formaliai yra pašalinta iš viešųjų reikalų, leidžia jai įkūnyti šeimos etiką, priešpriešinamą viešųjų reikalų sričiai, kitaip tariant, leidžia jai tapti priminimu apie viešųjų santykių srities vidinę ribą. (Šiandien, kai mes visiškai suvokiame, kaip pati riba, skirianti viešąją ir privačiąją sritis, priklauso nuo politinių galios santykių, moteris lengvai galima įsivaizduoti kaip privilegijuotas veikėjas, kurios *iš naujo politizuoja* privatumo sritį: ne tik įžvelgia ir apibrėžia politinių valdymo santykių žymes to, kas pasirodo kaip apolitiška, bet taip pat demaskuoja patį šios srities depolitizavimą, jos pašalinimą iš politiškumo plotmės kaip politinį gestą *par excellence*.)

Tačiau ar tai yra kraštutinė moteriškos politinės intervencijos galimybė? Būtent čia reikėtų apmąstyti lūžį, skiriantį modernybę nuo antikos: jau vėlyvaisiais viduramžiais pasirodė nauja figūra, į kurią neatsižvelgė Hegelis: Joana Arkietė. Būtent dėl *universalaus* moters pašalinimo iš politikos srities, ji gali *išimtinai* tiesiogiai įkūnyti politiškumą kaip tokį. Joana būtent kaip moteris atstovauja politiniam gestui gryniausiu pavidalu, atstovauja bendruomenei (universaliai tautai) kaip tokiai, pasipriešindama kovojančių grupuočių paskiriems interesams. Jos vyriški drabužiai, vyriškos galios prisiėmimas neturėtų būti interpretuojami kaip nestabilios seksualinės tapatybės požymis: svarbu būtent tai, jog ji tai daro kaip moteris, nes tik tuomet ji

gali atstovauti grynai universaliai politinei paskatai. Pačiu gestu, kuriuo ji atmeta apibrėžtus moteriškumo atributus (likdama bevaike mergele ir t. t.), ji atstovauja moteriai kaip tokiai. Tačiau būtent dėl šios priežasties ji turėjo būti išduota ir tik vėliau kanonizuota; tokia gryna pozicija, tiesiogiai atstovaujanti nacionaliniam interesui, negali universalaus reikalavimo paaiškinti apibrėžta socialine tvarka. Labai svarbu nesupainioti šio Joanos moteriškojo kraštutinumo (moteris, kuri, atmesdama moteriškus atributus, tiesiogiai atstovauja universaliai politinei misijai) su reakcinga Motinos Tautos ar Motinos Žemės figūra, kantria ir kenčiančia, kuri atstovauja bendruomenės esmei ir kuri, toli gražu neatmesdama moteriškumo atributų, suteikia peno blogiausioms vyrų ideologinėms fantazijoms apie kilnią moterį.[8]

Joanai teisme pateikti kaltinimai gali būti suskirstyti į tris grupes: kad sulauktų pasigailėjimo ir vėl būtų priimta į katalikų bendruomenę, ji turėjo 1) išsižadėti savo balso autentiškumo, 2) atsisakyti vyriškų rūbų ir 3) visiškai paklusti bažnyčios autoritetui (kaip tikrai žemiškai institucijai). Šie trys punktai, žinoma, yra susiję: Joana nepakluso bažnyčios autoritetui, nes ji suteikė pirmenybę dieviškiems balsams, kuriais Dievas kreipėsi į ją tiesiogiai, ir apie šį išskirtinį jos kaip kario, tiesiogiai paklūstančio Dievui, aplenkiančio paprastų žmonių papročius, statusą liudija jos persirengimas. Ar čia dar kartą neaptinkame Lacano triados tikra – įsivaizduojama – simboliška: girdimų balsų tikrovė, persirengimo įsivaizdavimas ir simbolinė ekleziastinės institucijos plotmė?[9] Čia glūdi Joanos griaunančių poelgių esmė, visiškai netoleruojama bažnyčios ir valstybės: nors ji tvirtai atstovavo hierarchijai ir tvarkai, ji suteikė sau teisę nuspręsti, kas turi šią tvarką įkūnyti – tiesioginis kontaktas su

dieviškaisiais balsais leido jai peržengti socialinių institucijų tarpininkavimą. Trumpai tariant, pati jos sakymo pozicija buvo išimtis iš tvarkos, prieštaraujanti jos siūlomai tvarkai. Ši išskirtinė pozicija paaiškina masinį perkėlimo (*transference*) efektą, kurį Joana visiškai suvokė ir kuriuo gudriai manipuliavo – kai Orleane gyventojų pasiuntiniai pareiškė Joanai, kad norėtų kovoti, nors kapitonas (oficialus Prancūzijos armijos karininkas) tam priešinosi, ir formaliai paprašė jiems vadovauti, Joana atsakė: „Dievo vardu aš tai padarysiu, ir tas, kuris mane myli, seks paskui mane".[10] Pagrindinis šios išskirtinės pozicijos skiriamasis ženklas buvo Joanos užsispyrimas vilkėti vyriškus drabužius. Teisėjai iš Roueno šantažavo Joaną, kuri desperatiškai siekė atlikti išpažintį ir apsilankyti mišiose; jai būtų buvę leista tai atlikti tik tuo atveju, jei ji būtų pakeitusi vyriškus drabužius į tuos, kurie labiau pritinka moteriai krikščionei – tačiau ji atmetė šią sąlygą, atkakliai laikydamasi savo pasirinkimo iki pabaigos. Šis užsispyrimas dėl persirengimo taip pat lėmė jos žlugimą; apie jos atkritimą į ereziją, kuris sekė po trumpo atsižadėjimo ir kaltės pripažinimo, liudijo tai, jog ji vėl persirengė vyriškais drabužiais.

Tačiau trumpai trukęs Joanos atsižadėjimas rodo, kad jai „nebuvo būdingas mazochizmas, kuris buvo dažna kankinių būdo savybė. Ji niekada nesiekė kančios dėl kančios ir, rodosi, buvo neįprastai jautri fiziniam skausmui."[11] Šis atsižadėjimas, kai ji viešai pasirašė jai siūlomą dokumentą ir taip buvo panaikinta jos ekskomunikacija, o mirties nuosprendis pakeistas įkalinimu iki gyvos galvos, buvo atliktas neįprastai: ji tarė žodžius juokdamasi, ir šį klaikų juoką galima interpretuoti arba kaip *fou rire* atvejį, kaip po ilgo kentėjimo artėjančios nervų krizės požymį, arba kaip ženklą, kad ji iš tikrųjų su šiuo atsižadėjimu

nesutiko, taigi, žvelgiant iš jos pozicijos, jos parašas buvo tuščias, „performatyviai negaliojantis“, kaip pasakytume šiandien. Dar įdomesnė yra jos atkritimo beveik paskališka/althuseriška prigimtis, pasireiškusi po poros dienų: kaip teigia patikimi šaltiniai, vyriškus drabužius ją galiausiai privertė apsivilkti sargybiniai (jie išrengė ją nuogai ir vėliau paliko netoli lovos, prie kurios ji buvo prirakinta, tik vyriškus drabužius, ragindami juos apsivilkti ir taip išvengti seksualiai nemalonios situacijos būti matomai sargybinių, kurie visą laiką iš jos tyčiojosi, laidydami nepadorias replikas ir grasinimus išprievartauti), be jokios abejonės, su palaiminimu Anglijos valdžios, kuri norėjo, kad jos atkritimas pateisintų viešą sudeginimą. Tačiau, kaip galima numatyti iš kitos dienos tardymų, vyriškų drabužių vilkėjimas greitai buvo internalizuotas, paverstas jos sąmoningu apsisprendimu. Jos pačios paaiškinimai dėl šio pasirinkimo dviprasmiški; viena vertus, jie sutampa su girdimų balsų pasikartojimu ir tikėjimu savo misija; kita vertus, žinodama, kad tai užtraukia jai mirtį, ji pasirinko ją norėdama kuo greičiau užbaigti savo pasigailėtiną dalią: „Ji teigė labiau norinti atlikti atgailą kartą ir visiems laikams, kitaip tariant, prieš mirtį, nei toliau kęsti skausmus kalėjime“.[12] Tai, kas iš pradžių buvo primesta iš išorės kaip priverstinis socialinis paprotys, paradoksaliu būdu leido Joanai atgauti savo vidinio įsitikinimo tvirtumą.

Kalbant apie šio įsitikinimo statusą, reiktų atmesti nepagrįstą įkyrų psichiatrinį Joanos girdimų balsų prigimties apibūdinimą. Žinoma, jie nebuvo tikri, ir, žinoma, ji nebuvo iš tikrųjų pasiųsta Kristaus; tačiau, nors pati save pagrindusi, kitaip tariant, neremiama jokio išorinio autoriteto, bet tik savo pačios deklaravimo veiksmo, jos misija buvo ne mažiau autentiška. (Čia norisi pakartoti Lacano pateiktą psichoanalitiko apibrėži-

mą: Joana *ne s'autoriserait que d'elle-meme* – remiasi tik pati savimi.) Taigi ar Joana buvo psichotinė asmenybė (girdinti garsus), ar perversyvi asmenybė (suvokianti save kaip dieviškosios valios instrumentą)? Gal verta iškelti isterijos versiją (prisimenant Lacano formulę apie isterišką geismą kaip atsaką į garsųjį Freudo klausimą *Was will das Weib?*: moteris nori šeimininko, tačiau tokio, kuriam galėtų vadovauti)? Ar Joanos komplikuoti santykiai su neryžtingu, kaip visiems žinoma, Karoliu VII nebuvo panašūs į santykius su šeimininku, kuriam ji iš tiesų siekė vadovauti? Būtent ši nuoroda į isteriją puikiai paaiškina juokingą ritualą, kurio Joana imdavosi karaliui pavergti, ritualą, kuris negali pasirodyti kitaip, kaip neatitinkąs karaliaus kilnumo: „Vieną dieną mergelė paprašė karaliaus dovanos. Prašymas buvo išklausytas. Po to ji paprašė pačios Prancūzijos karalystės. Karalius, nors ir nustebęs, po trumpų abejonių padovanojo ją, mergina ją priėmė. Ji net pareikalavo, kad dovanojimo aktas būtų iškilmingai užrašytas ir perskaitytas keturių karaliaus sekretorių. Kai teisių suteikimo raštas buvo pasirašytas ir perskaitytas, karalius buvo nustebintas to, ką mergelė pasakė, rodydama jį tiems, kurie buvo šalia: „Jūs matote patį skurdžiausią kunigaikštį šioje karalystėje." Ir truputį vėliau, dalyvaujant tiems patiems notarams, elgdamasi taip, lyg būtų Prancūzijos karalystės šeimininkė, ji įteikė ją [karalystę] į visagalio Dievo rankas. Vėliau, dar po kelių akimirkų, veikdama Dievo vardu, ji apdovanojo karalių Karolį Prancūzijos karalyste; ji norėjo, kad tai būtų užrašyta iškilmingame akte".[13]

Tai ir yra isterija gryniausiu pavidalu: aš paimu kažką (simbolinę valdžią) iš tavęs tik tam, *kad tučtuojau grąžinčiau ją atgal* ir taip įtvirtinčiau save kaip valdančią patį valdovą. Ar

čia vėl neaptinkame pasiūlymo, kuris daromas tik tam, kad būtų atmestas, struktūros? Joana iš tiesų nenorėjo valdyti Prancūzijos; ji norėjo, kad karalius padovanotų jai karalystę ir ji galėtų grąžinti ją atgal (Dievo vardu). Šis isteriškas mazgas sudaro pačią Joanos fantazijos šerdį, fantazijos, kurios ji laikosi iki pabaigos. Paprašyta prisiekti sakyti tik tiesą, ji atsako teisėjams: „Nežinau, apie ką ruošiatės mane klausinėti, ir galbūt jūs paklausite kažko, ko aš jums nepasakysiu". Po to eina toks dialogas:

„Prisiekite sakyti tiesą apie viską, ko būsite paklausta apie tai, kas susiję su katalikų tikėjimu ir bet kuo, ką žinote."

„Dėl tėvo ir motinos, ir visko, ką padariau atvykusi į Prancūziją, aš noriai prisieksiu; tačiau niekada niekam nieko nesakiau ir neatskleidžiau apie apreiškimus, siųstus Dievo, išskyrus Karolį, mano karalių. Ir net jei norėtumėte man nukirsti galvą, aš šių apreiškimų neatskleisiu, nes iš savo regėjimų žinau, kad turiu juos laikyti paslaptyje."[14]

Galiausiai ji sutiko priimti ribotą priesaiką sakyti visą tiesą apie realybę (savo karinę-politinę veiklą ir panašius dalykus), taip pat ir apie religinį tikėjimą, tačiau nutylėdama apie pranešimus, kuriuos ji tariasi gavusi iš Dievo, ypač apie paslaptingą pranešimą, kurį ji atskleidusi karaliui. Tai yra tikroji ištikimybė: ne faktams, bet savo slapčiausioms fantazijoms, kuriomis subjektas atsisako dalytis. Čia reiktų prisiminti, jog, Lacano manymu, neįmanoma „pasakyti visko" ne dėl to, kad niekuomet negalime visko žinoti, o tik artėti prie to be pabaigos, bet todėl, kad tiesos laukas pats savaime yra nevisuminis, neišbaigtas – ir būtent šie neišbaigtumo plyšiai yra užpildomi fantazijos. Taigi Joana tiesiog nori pasakyti ne tai, kad „nesakysiu vis-

ko, ką žinau", bet „pasakysiu viską, ką žinau, neslėpsiu jokios man žinomos tiesos – tiesiog atsisakau dalytis tuo, ko *nežinau,* tuo, kaip bandau susidoroti su nežinojimo praraja." Ar nėra taip, kad sekdama Antigone ir Joana, Wagnerio herojė Kundrija atstovauja trečiajai sociopolitinei moteriškojo kraštutinumo versijai: ji nei atvirai ignoruoja vyriškąją viešąją erdvę šeimos ir giminystės labui (Antigonė), nei tiesiogiai reiškia pretenzijas vadovauti politinei kovai (Joana), bet ironiškai naikina galios sritį, atmesdama jos melagingumą isterišku juoku? Būtent Kundrijos figūroje moteriškasis kraštutinumas pasiekia savo tiesą: isteriško prieštaravimo tiesą, nenorėjimo to, ko tvirtina norinti. Kundrijos figūra parodo, kad moteris jau nėra substancinė jėga, save priešpriešinanti vyriškajam subjektui, bet grynas nesubstancinis paties subjektyvumo kraštutinumas – arba, kaip teigia Lacanas, „prašau atmesti tai, ką tau siūlau, nes tai nėra tai."[15] Vyriška moters baimė, kuri taip giliai įstrigo laiko dvasios atmintyje amžiaus pradžioje, pradedant Edvardu Munchu ir Augustu Strindbergu, baigiant Franzu Kafka, atsiskleidžia kaip moteriškojo prieštaringumo baimė. Moteriškoji isterija, traumavusi šiuos vyrus (kuri taip pat paženklino psichoanalizės gimimą), pasirodė jiems prieštaringa kaukių daugybe (isteriška moteris tuojau pat pereina nuo desperatiškų maldavimų prie žiaurios, vulgarios pajuokos). Nemalonų jausmą sukelia būtent negalimybė įžvelgti anapus kaukių nuoseklų subjektą, kuris tomis kaukėmis manipuliuoja. Anapus daugybės sluoksnių nėra nieko arba beveik nieko, tik beformė, gleivėta gyvenimo substancijos masė. Pakanka prisiminti Edvardo Muncho susidūrimą su isterija, palikusį jam tokią gilią žymę. 1893 metais Munchas įsimylėjo nuostabią Oslo vyno pirklio dukrą. Ji tvirtai laikėsi jo įsikibus, tačiau jis bijojo šio ryšio bei nerimavo dėl savo

darbo, taigi ją paliko. Vieną audringą naktį atvyko laivas jo pasiimti; buvo pranešta, kad jauna moteris vaduojasi mirtimi ir norėtų su juo pasikalbėti paskutinį kartą. Munchas labai susijaudino ir, nieko neklausinėdamas, nuvyko į jos namus, kur rado ją gulinčią lovoje, tarp dviejų uždegtų žvakių. Tačiau kai jis priartėjo prie lovos, ji pakilo ir ėmė juoktis; visa scena buvo tik apgaulė. Munchas apsisuko ir ruošėsi išeiti; tuo metu ji ėmė grasinti nusišausianti, jei jis paliks ją, ir, užtaisiusi revolverį, nusitaikė į krūtinę. Kai Munchas bandė nusukti ginklą, įsitikinęs, jog tai tik žaidimas, ginklas iššovė ir sužeidė jį į ranką.[16] Čia matome gryniausią isterišką teatrą: subjektas įtraukiamas į maskaradą, kur tai, kas atrodo mirtinai pavojinga, atsiskleidžia kaip apgaulė (vadavimasis mirtimi), o tai, kas atrodo kaip tuščias gestas, atsiskleidžia kaip mirtinas pavojus (grasinimas nusižudyti). Panika, kuri apima (vyriškąjį) subjektą susidūrus su šiuo teatru, išreiškia baimę, jog anapus daugybės kaukių, kurios nukrenta viena po kitos kaip svogūno lukštai, nėra nieko, jokios galutinės moteriškosios paslapties.[17]

Taigi jei šis moteriškasis kraštutinumas yra kitas subjektyvumo pavadinimas, galime matyti, kokiu atžvilgiu subjektyvumas kaip toks savo radikaliausia prasme yra moteriškas. Čia galėtų pagelbėti paralelė su Marxu: iš pirmo žvilgsnio, žinoma, galima teigti, kad klasinio antagonizmo kovoje tarp kapitalistų ir proletariato būtent kapitalistai engia proletarus, redukuojamus į objektus, kuriais manipuliuoja, kuriuos išnaudoja kapitalistai. Tačiau, kaip pakartotinai pabrėžia Marxas, gryną (be substancijos) subjektyvumą čia atstovauja proletarė, kurios pastangos gaminti nuolat patiria nepasitenkinimą, kuri negali pasiekti patenkinto, substancinio egzistavimo, nes ji priversta parduoti savo svarbiausius gamybinius sugebėjimus kaip prekę rinkoje.

Kai tampame visiškai susvetimėję, eksternalizuoti, redukuoti į kažką, ką galima nupirkti už pinigus, netekę viso substancinio turinio, tik tokioje situacijoje suvokiame save kaip subjektus. Ir, *mutatis mutandis,* moteris atstovauja radikalų subjektyvumą tiek, kiek ji redukuojama į mainų objektą tarp vyrų. Arba, formuluojant dar kitaip, moterys yra subjektai tokiu mastu, kiek jų tapatybę sudaro kaukių sluoksniai, po kuriais nesama jokio tikro substancinio turinio. Čia glūdi svarbiausias tikrai hėgeliškos subjekto-objekto dialektikos bruožas: subjekto-objekto pora niekada nėra paprastas dualumas, nes viena iš sąvokų (subjektas) struktūriškai skyla į subjektą, kuris priešpriešinamas objektui (subjektas įprastąja prasme, veikėjas, kuris medijuoja, pajungia ir formuoja objektą), ir subjektą tiek, kiek jis pasirodo paties objektyvumo plotmėje kaip negatyvumo tuštuma, kaip radikalus nepasitenkinimas dėl visų pastangų įgyti objektyvią egzistenciją: iš tikrųjų aš esu subjektas tuomet, kai nesugebu surasti jokio objektyvaus atitikmens, jokio turinio, kuriame galėčiau visiškai save atpažinti, apie kurį galėčiau pasakyti: „Tai aš!“ Isterija yra šio nepasitenkinimo, šio klausimo: „Ar tai iš tiesų aš?“, kuris iškyla kalbant apie kiekvieną identifikaciją, pavadinimas.

Taigi, kai sudaroma griežta tapatumo homologija tarp didingo ir gąsdinančio moteriškumo, poreikis moterį objektyvuoti prilygsta moteriškojo subjektyvumo gimimui: istorinis pasakojimas, teigiantis, jog moterys neteko balso laimėjus patriarchalinei karių visuomenei ir dabar siekia atgauti šį užslopintą balsą, yra pastanga pabėgti nuo kvailinančio šio antagonizmo sinchroniškumo. Būtent čia ir glūdi Christos Wolf knygos *Kasandra,* kuri „gilinasi į gelmes to, ką reiškia būti paverstai kitų išnaudojamu objektu“, problemiškumas.[18] Ji

konstruoja Kasandros lemties istorinį pagrindą kaip pasakojimą dviem kryptimis: pirma, žemėjantis susvetimėjimo judesys („moteris netenka savo gyvosios atminties, ir įvaizdis, kurį kuria kiti, užima jos vietą: tai slaptas suakmenėjimo, objektyvacijos procesas, kuriam pajungiamas gyvas asmuo. Dabar ji klasifikuojama tarp objektų, tarp *res mancipi...* Gavėjas turi teisę *manu capere,* paliesti ją ranka, uždėti ant jos ranką“)[19], vėliau eina išsivadavimo judesys, kuriuo skausmingai siekiama atgauti balsą („Ar žmonės įtaria, ar *mes* įtariame, koks sunkus ir pavojingas gali būti gyvenimas, kai jis paverčiamas „objektu“? Kada stabas vėl pradeda jausti? Kada „tai“ vėl išmoksta kalbėti? Kada jis gali vėl ištarti „aš“ kaip moteris?“).[20] Šiame pasakojime pasimeta nulinis lygmuo, kuriame šie du procesai sutampa, neįmanomas taškas, kuriame redukavimas į bejėgį objektą jau tampa laisvu subjektyvumu. Tam tikru būdu Wolf suvokė šį paradoksą, faktą, jog pirmasis laisvės aktas yra būtent laisvas susitaikymas su nepermaldaujamu likimu – arba, kaip ji teigia pačioje *Kasandros* pradžioje: „Čia aš baigiu savo dienas bejėgė, ir niekas, ką galėjau padaryti arba ne, ko galėjau norėti ar tikėtis, nebūtų atvedę manęs prie kitokio tikslo“.[21]

Šis požiūris, liudijantis radikalų nejautrumą, požiūris bejėgės liudytojos, galinčios tik stebėti nepermaldaujamą įvykių tėkmę, nepajėgiančios paveikti jos eigos savo įsikišimu, yra subjektyvumo nulinis lygmuo: aš galiu tik patirti šią nepermaldaujamą lemtį kaip nepakeliamą grėsmę tiek, ***kiek aš atimu iš jos savo subjektyvią sakymo poziciją, kiek aš nesu visiškai joje paskandinta.*** Paradoksalu, tačiau kai Wolf teigia, jog „Kasandra yra viena pirmųjų mums pateiktų moteriškų figūrų, kurios lemtis parodo, kokia bus moters lemtis artimiausius tris tūkstančius metų: būti paverstai objektu“,[22] šis teiginys tiksliai ekvivalen-

tiškas tvirtinimui, jog „Kasandra yra viena pirmųjų mums pateiktų moteriškų figūrų, kurios lemtis parodo, ką reiškia būti subjektu." Kalbą randame tik iš naujo ją atrasdami, tik po to, kai buvome redukuoti į nebylumą: iš pradžių neturime to, ko niekada neturėjome.



[1] Aeschylus. *Orest.,* 572–585 eilutės. Cituojamas Jono Dumčiaus vertimas. Eschilas. Orestėja. *Antikinės tragedijos.* Vilnius: Vaga, 1988, p. 127–128.

[2] Wolf Christa. *Cassandra: A Novel and Four Essays.* New York: Farrar, Straus and Giroux, 1988, p. 222.

[3] Išsamiau apie šiuos du atvejus žr.: Rabinowitz, Nancy Sorkin. *Anxiety Veiled: Euripides and the Traffic of Woman.* Ithaca: Cornell University Pres, 1993.

[4] Butler, Judith. *Antigone's Claim.* New York: Columbia University Press, 2000, p. 40.

[5] Op. cit., p. 81.

[6] Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit.* Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 288.

[7] Butler, Judith. *Antigone's Claim,* p. 38.

[8] Tačiau net ir šiuo atveju reiktų nepamiršti, jog yra motinos ir motinos. Nuolat pasikartojanti nuoroda į motinos figūrą Brechto kūriniuose, nuo „mokymosi pjesių" iki *Kaukazo kreidos rato,* epinės pjesės, kur kalbama apie antagonizmą tarp biologinės ir tikrosios, emocinės motinos, paprastai tyliai pražiūrima komentatorių. Pjesėje *Žmogus, kuris visuomet pritaria (Jasager),* pirmojoje iš mokymosi pjesių, mažas berniukas prisideda prie ekspedicijos į kalnus būtent dėl savo motinos, kad parneštų jai vaistų, ir jos metu žūva. Nuoroda į motiną dingsta pjesėje *Priemonės, kurių reikia imtis,* svarbiausioje mokymosi pjesėje, tam, kad grįžtų prie jos daug atviriau *Motinoje,* paskutinėje mokymosi pjesėje ir drauge pirmojoje Brechto epinėje dramoje, kuri remiasi Maksimo Gorkio klasikiniu revoliuciniu romanu. Motina čia yra ne įprastinė oidipinė motina, pririšusi savo vaiką artimu oidipiniu ryšiu, bet revoliucinė motina, kuri yra išlavinta savo sūnaus ir pabaigoje remia ir perima sūnaus

socialinį angažementą. Ši motina turėtų būti priešpriešinama kitoms motinos figūroms: pasyviai-agresyviai motinai, kuri tyliai aukojasi savo šeimai ir vaikams, konservatyviai motinai, kuri atstovauja namų stabilumą, taip pat ir postmoderniai feministinei motinai, auklėjančiai vaikus tolerantiška dvasia ir tęsiančiai savo karjerą, arba giliai ekologiškai žemei motinai. Svarbiausia Brechto *Motinoje* yra daina *Trečiojo dalyko garbinimas (Lob der dritten Sache)* (Brecht, Bertold. *Die Mutter.* Frankfurt: Suhrkam Verlag, 1980, p.60.) Motina išlaiko (arba veikiau atgauna) sūnų jį prarasdama „per trečiąjį dalyką"; jie yra artimi vienas kitam būdami artimi trečiajam dalykui (šiuo atveju, žinoma, bendrai kovai už komunizmą). Šis paradoksas apie išsaugotą artumą per praradimą yra, žinoma, simbolinės kastracijos paradoksas, taigi pati motina čia prisiima kastraciją, t. y. pakeičia save daiktu *(das Ding)*, turinčiu bendrą simbolinę priežastį *(die Sache)*.

[9] Esama aiškios paralelės tarp trigubo kaltinimo Joanai ir trijų karališkojo autoriteto plotmių, apie kurias užsimena Louis Marin žymiojoje knygoje *Karaliaus portretas* (Marin, Louis. *Le portrait du roi.* Paris: Editions de Minuit, 1987): tikrosios (ar jis tikras karalius, savo tėvų vaikas, o ne apsimetėlis?), įsivaizduojamos (karaliaus viešų pasirodymų prabanga, skirta apkerėti pavaldinius) ir simbolinės (oficialūs titulai, kuriais tituluojamas karalius).

[10] Lucie-Smith, Edvard. *Joan of Arc.* Harmondsworth: Penguin Books, 2000, p. 116. Argi Lacanas implicitiškai nenurodė garsaus šios frazės statuso prancūzų nacionalinėje atmintyje, kai, paleidęs *l'Ecole freudienne de Paris* 1979 metais, kreipėsi į naują organizaciją žodžiais *„A tous ceux qui m'aiment"?* Abiem atvejais perkėlimas yra tiesiogiai mobilizuojamas. Ši meilė nėra psichologinė įprasta prasme, tai ne emocijų reikalas, bet ji yra objektyvi, įrašyta į pačią sociosimbolinių santykių tekstūrą: Vadas mylimas pagal apibrėžimą, nepaisant jo arba jos aktualių savybių.

[11] Lucie-Smith, Edvard. *Joan of Arc.* Harmondsworth: Penguin Books, 2000, p. 278.

[12] Op. cit., p. 275.

[13] Op. cit. p. 67.

[14] Pernaud, Regine, and Clin, Marie-Veronique. *Joan of Arc: Her Story.* London: Phoenix Press, 2000, p. 109.

[15] Lacan, Jacques. *On Feminine Sexuality (The Seminar, Book XX).* New York: Norton, 1998, p. 111.

[16] Žr.: Hodin, J. P. *Edvard Munch*. London: Thames and Hudson, 1972, p. 88–89.
[17] Apie moteriškąjį prieštaringumą išsamiau žr.: Slavoj Žižek. *Metastases of Enjoyment*. London: Verso Books, 1995, 6 skyrių.
[18] Wolf, Christa. *Cassandra: A Novel and Four Essays*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1988, p. 264.
[19] Op. cit., p. 298.
[20] Ibid.
[21] Op. cit., p. 3.
[22] Op. cit., p. 227.

Versta iš: Slavoj Žižek, The Feminine Excess. Slavoj Žižek and Mladen Dolar, *Opera's Second Death*, New York, London: Routledge, 2002, p. 181–195.

IV. Tikrovės sugrįžimas

9. NEPADORUS POSTMODERNYBĖS OBJEKTAS

Postmodernistinis lūžis

Modernizmas *versus* postmodernizmas

Kai „postmodernizmo" tema yra svarstoma „dekonstruktyvistų" ratuose, tampa privaloma – tai lyg gerų manierų ženklas – pradėti nuo negatyvios nuorodos į Habermasą, išlaikant tam tikrą distanciją jo atžvilgiu. Nors ir neatsisakydami šio įpročio, norėtume jam suteikti naują prasmę: paskelbti, jog pats Habermasas yra postmodernistas, nors ir savotiškai, pats to nežinodamas. Kad pagrįstume šią tezę, patyrinėsime, kaip Habermasas konstruoja opoziciją tarp modernizmo (kurį apibrėžia proto universalumo siekis, tradicijos galios atmetimas, racionalaus argumento, kaip vienintelio būdo ginti įsitikinimą, priėmimas, bendruomenės gyvenimo, reguliuojamo savitarpio supratimo ir pripažinimo, leidžiančio išvengti prievartos, idealas) ir postmodernizmo (kurį apibrėžia šio universalumo siekio „dekonstrukcija" nuo Nietzsche's iki „poststruktūralizmo"; bandymas įrodyti, jog šis universalumo siekis yra neišvengiamai ir iš esmės „klaidingas", slepiantis tam tikrą galios santykių tinklą; kad universalus protas pačia savo forma yra „represyvus" ir „totalitarinis"; kad jo tiesos siekis yra ne kas kita kaip retorinių figūrų sekos sukuriamas efektas).[1] Ši opozicija yra tiesiog klaidinga: nes tai, ką Habermasas apibrėžia kaip „postmodernizmą", yra vidinis modernizmo projekto apvertimas; tai, ką aprašo kaip įtampą tarp modernizmo ir postmodernizmo, yra

vidinė įtampa, apibrėžianti modernizmą nuo pat jo pradžios. Ar estetinė, antiuniversalistinė individo, formuojančio savo gyvenimą kaip meno kūrinį, etika nebuvo modernistinio projekto dalis? Ar genealoginis universalių sąvokų ir vertybių demaskavimas, universalaus proto kvestionavimas nėra modernistinė procedūra *par excellence*? Ar teorinio modernizmo esmės nesudaro atskleidimas „tikrųjų turinių", slypinčių anapus „klaidingos sąmonės" (ideologijos, moralės, ego), kurios pavyzdžių pateikė Marxo – Nietzsche's – Freudo triada? Ar ironiškas, autodestruktyvus gestas, per kurį protas savyje atpažįsta represavimo ir dominavimo jėgas ir kovoja prieš jas – gestas, kurį matome nuo Nietzsche's iki Adorno ir Horkheimerio *Švietimo dialektikos* – ar šis gestas nėra aukščiausias modernizmo veiksmas? Vos tik nekvestionuojamoje tradicijos galioje randasi plyšių, įtampa tarp universalaus proto ir specifinio turinio, siekančio išvengti jo gniaužtų, tampa neišvengiama ir nepanaikinama.

Taigi skiriamoji linija tarp modernizmo ir postmodernizmo turi eiti kitur. Ironiška, jog būtent Habermasas, atsižvelgiant į tam tikrus esminius jo teorijos bruožus, priklauso postmodernizmui: lūžis, skiriantis pirmąją ir antrąją Frankfurto mokyklos kartas, – kitaip tariant, Adorno, Horkheimerį bei Marcuse'ę nuo Habermaso – atitinka lūžį tarp modernizmo ir postmodernizmo. Adorno ir Horkheimerio *Švietimo dialektikoje,*[2] Markuse's *Vienmačiame žmoguje,*[3] kur jie atskleidė represyvų „instrumentinio proto" potencialą ir siekį įvykdyti radikalią revoliuciją šiuolaikinio pasaulio istorinėje visumoje bei sunaikinti utopinę perskyrą tarp „susvetimėjusių" gyvenimo sričių, tarp meno ir „realybės", modernistinis projektas pasiekė savikritinio išsipildymo viršūnę. Kita vertus, Habermasas yra postmodernus būtent dėl to, jog pripažino laisvę ir emancipaciją

kaip pozityvią sąlygą, nors modernizmui ji rodėsi kaip susvetimėjimo forma: estetinės sferos autonomija, funkcinis skirtingų socialinių plotmių skyrimas ir t. t. Šis modernistinės utopijos atmetimas, susitaikymas su tuo, jog laisvė galima tik remiantis tam tikru pamatiniu „susvetimėjimu", įrodo, jog esame postmodernistiniame pasaulyje.

Ši sumaištis dėl lūžio tarp modernizmo ir postmodernizmo pasiekia kritinį tašką, kai Habermasas diagnozuoja, jog poststruktūralistinis dekonstrukcionizmas yra dominuojanti šiuolaikinio filosofinio postmodernizmo forma. Priešdėlio „post-" vartojimas abiem atvejais neturėtų mūsų klaidinti (ypač jei prisiminsime svarbų, bet dažnai išleidžiamą iš akių faktą, jog terminą „poststruktūralizmas", nors jis žymi prancūzų teorijos kryptį, išrado anglosaksai ir vokiečiai. Terminas rodo, kaip anglosaksų pasaulis suvokia ir lokalizuoja Derrida, Foucault, Deleuze'o ir kitų teorijas – pačioje Prancūzijoje niekas nevartoja termino „poststruktūralizmas"). Dekonstrukcionizmas yra modernistinė procedūra *par excellence;* jame pateikiama galbūt pati radikaliausia „demaskavimo" logikos versija, pagal kurią prasmės suvokimo vienybė suprantama kaip reikšmės mechanizmų padarinys, kaip pasekmė, kuri gali pasireikšti tik tuomet, jei ji visiškai ignoruoja ją sukūrusį tekstinį judėjimą. „Postmodernistinis" lūžis įvyksta tik Lacano darbuose, nes jis tematizuoja tam tikrą realų trauminį branduolį, kurio statusas lieka labai dviprasmiškas: Tikrovė priešinasi simbolizacijai, tačiau drauge yra jos retroaktyvus produktas. Šiuo atžvilgiu galime teigti, jog dekonstrukcionistai iš esmės vis dar yra „struktūralistai" ir kad vienintelis „poststruktūralistas" yra Lacanas, teigiantis malonumą kaip „tikrą Daiktą", centrinę negalimybę, aplink kurią struktūruojamas kiekvienas reikšmės tinklas.

Hitchcockas kaip postmodernistas

Taigi kaip apibrėžiamas postmodernistinis lūžis? Pradėkime Antonioni filmu *Padidinimas (Blow Up)*, galbūt paskutiniuoju didžiu modernistiniu filmu. Kai filmo herojus ryškina fotografijas, padarytas parke, jo dėmesį patraukia dėmė, išryškėjusi vienos fotografijos krašte. Padidinęs šią detalę, jis pamato kūno kontūrus. Nors ir vidurnaktį, jis bėga į parką ir iš tikrųjų randa kūną. Tačiau sugrįžęs į nusikaltimo vietą kitą dieną, jis pamato, kad kūnas dingo, nepalikdamas žymės. Čia svarbu pažymėti, jog kūnas, remiantis detektyvinio romano kodu, yra geismo objektas *par excellence,* priežastis, sukelianti detektyvo (ir skaitytojo) geismą interpretuoti: kaip tai atsitiko, kas tai padarė? Filmo mįslė išaiškėja tik finalinėje scenoje. Herojus, susitaikęs su tuo, jog jo tyrinėjimai baigėsi aklaviete, eina pasivaikščioti šalia teniso kortų, kur grupė žmonių – be teniso kamuoliuko – imituoja teniso žaidimą. Žaidžiant šį įsivaizduojamą žaidimą, kamuoliukas tariamai nukrenta už ribų ir sustoja netoli herojaus. Jis trumpam suabejoja, paskui priima žaidimą: pasilenkdamas tariamai paima kamuoliuką ir meta jį atgal į kortus. Ši scena neabejotinai turi metaforinę funkciją likusios filmo dalies atžvilgiu. Ji žymi herojaus susitaikymą su tuo, jog „žaidimas vyksta be objekto“: jei imituojamas teniso žaidimas gali vykti be kamuoliuko, jo paties nuotykis vyksta be kūno.

„Postmodernizmas“ reiškia tikslų šio proceso apvertimą. Jis ne demonstruoja, jog žaidimas vyksta be objekto, jog žaidimas yra organizuojamas aplink centrinę nesatį, bet veikiau išstato objektą tiesiogiai, leisdamas jam parodyti savo neutralų ir arbitralų pobūdį. Tas pats objektas gali sėkmingai funkcionuoti ir kaip pasidygėtina atmata, ir kaip didingas, charizmatinis re-

ginys: skirtumas grynai struktūrinis ir priklauso ne nuo objekto „tikrųjų savybių“, bet nuo jo vietos simbolinėje tvarkoje.

Suvokti skirtumą tarp modernizmo ir postmodernizmo galime analizuodami siaubo efektus Hitchcocko filmuose. Atrodo, jog Hitchcokas tiesiog gerbia klasikinę taisyklę (kurią jau žinojo Aischilas *Orestėjoje*), pagal kurią gąsdinantį objektą ar įvykį reikia perkelti už scenos, o scenoje rodyti tik jo atspindžius ir efektus. Jei objektas nėra matomas tiesiogiai, jo nesatis užpildoma fantazijos projekcijomis (jis atrodo daug baisesnis, nei iš tiesų yra). Elementariausia siaubo sužadinimo procedūra būtų apsiriboti gąsdinančio objekto liudininkų ar aukų refleksijomis.

Kaip gerai žinoma, būtent tai sudaro revoliucijos, kurią siaubo filmuose 1940 metais įgyvendino legendinis prodiuseris Valas Lewtonas (filmai *Žmonės katės (Cat People), Septinta auka (The Seventh Victim)* ir kiti), esmę. Užuot tiesiogiai rodęs gąsdinantį monstrą (vampyrą, pabaisą žudiką), jo buvimą jis pažymi tik už ekrano girdimais garsais, šešėliais ir taip toliau, sukuriančiais dar didesnį siaubą. Tačiau Hitchcockui būdinga apvesti šį procesą. Paimkime nedidelę detalę iš filmo *Gelbėjimosi valtis (Lifeboat)*, iš scenos, kur grupelė išsigelbėjusių sąjungininkų sveikina ant laivo denio vokiečių jūreivį iš sunaikinto povandeninio laivo: matome jų nuostabą, kai jie sužino, jog išgelbėtas žmogus yra priešas. Tradiciškai ši scena būtų nufilmuota taip, kad mes girdėtume pagalbos prašymus, matytume nepažįstamo žmogaus ranką, besikabinančią į laivo bortą, tačiau *nematytume* vokiečių jūreivio, o kamera nukryptų į tuos, kurie išliko gyvi po laivo katastrofos: permaininga jų veidų išraiška parodytų, kad jie ištraukė iš vandens kažką, ko nesitikėjo. Ką? Kai nežinia būtų sukurta, kamera galiausiai parodytų vokiečių jūreivį.

Tačiau Hitchcockas imasi *visiškai priešingos* procedūros: jis nerodo būtent tų, kurie išliko gyvi po laivo katastrofos. Jis rodo vokiečių jūreivį, kuris lipa ant denio ir draugiškai šypsodamasis sako „Danke schön!“ Po to jis *neparodo* nustebusių išsigelbėjusių veidų; kamera vis dar rodo vokietį. Kad šis reginys sukėlė gąsdinantį efektą, galima suprasti tik iš *jo* reakcijos į išsigelbėjusių reakciją: jo šypsena apmiršta, žvilgsnis darosi neramus. Būtent tai Pascalis Bonitzeris[4] vadina prustiškąja Hitchcocko puse, nes ši procedūra tiksliai atitinka tą vietą iš Prousto *Svano meilės (Un Amour de Swann)*, kur Odetė prisipažįsta Svanui apie savo lesbietiškus nuotykius. Proustas aprašo Odetę – kad jos pasakojimas padarė Svanui siaubingą įspūdį suprantama tik iš to, kaip pasikeičia jos pasakojimo tonas, jai suvokus jo pragaištingą efektą. Taigi rodomas įprastas objektas ar veikla, tačiau staiga, per aplinkos reakciją į šį objektą, *atsispindinčią pačiame objekte*, suvokiama, jog susidurta su nepaaiškinamo siaubo šaltiniu. Siaubą sustiprina tai, jog objektas savo išore yra visiškai įprastas: tai, kas prieš akimirką rodėsi visiškai įprastas daiktas, pasirodo kaip Blogio inkarnacija.

Tokia postmodernistinė procedūra rodosi daug labiau griaunanti nei įprasta modernistinė, nes pastaroji, nerodydama Daikto, palieka galimybę suvokti centrinę tuštumą iš „nesančio Dievo“ perspektyvos. Modernizmas mus moko, kad struktūra, intersubjektyvi mašina veikia netgi tada, kai nesama paties Daikto, mašina sukasi apie tuštumą; postmodernistinis apvertimas rodo *patį Daiktą kaip įkūnytą, materializuotą tuštumą*. Tai įgyvendinama tiesiogiai rodant gąsdinantį objektą ir vėliau atskleidžiant, jog gąsdinantį efektą sukelia tik objekto vieta struktūroje. Gąsdinantis objektas yra kasdienis objektas, kuris atsitiktinai pradėjo funkcionuoti taip, kad užpildytų (simboli-

nės tvarkos) Kito atvertą tuštumą. Modernistinio teksto prototipu galime laikyti Samuelio Becketto pjesę *Belaukiant Godo*. Tuščias ir beprasmis pjesės veiksmas vyksta laukiant Godo pasirodymo, kai galiausiai „kažkas turės įvykti"; tačiau visi gerai žino, jog „Godo" niekuomet nepasirodo, nes tai tik niekio, centrinės nesaties pavadinimas. Kaip atrodytų „postmodernistinis" to paties pasakojimo perrašymas? Reiktų įvesdinti Godo į sceną: jis būtų tiksliai toks kaip mes, gyvenantis tuščią, nuobodų gyvenimą kaip ir mes, besidžiaugiantis tais pačiais kvailais malonumais. Vienintelis skirtumas būtų tas, jog, pats to nežinodamas, jis atsitiktinai atsidurtų Daikto vietoje; jis būtų Daikto, kurio pasirodymo buvo laukta, inkarnacija.

Mažiau žinomas Fritzo Lango filmas *Paslaptis už durų*, pastatytas remiantis gryna (norisi sakyti *distiliuota*) šios logikos forma, pagal kurią kasdienis objektas atsiduria *das Ding* vietoje. Celia Barrett, jauna verslininkė, keliauja į Meksiko miestą mirus vyresniajam broliui. Ten ji sutinka Marką Lamphere, už jo išteka ir persikelia pas jį gyventi. Po kiek laiko porą aplanko artimi draugai, ir Markas jiems rodo galeriją istorinių kambarių, atstatytų jo rūmų požemyje. Suviliota jai taikomo draudimo, Celia gauna raktą ir patenka į kambarį, kuris pasirodo esąs tiksli jos kambario kopija. Artimiausi daiktai tampa nemalonūs, kai juos randi kitoje vietoje, vietoje, kuri yra „ne ta". Siaubo efektą sukuria būtent tai, jog daiktai, kuriuos randame šioje uždraustoje Daikto vietoje, yra įprasti, naminiai – tai tobula iliustracija, parodanti, kokia giliai dviprasmiška yra Freudo *das Unheimliche* sąvoka.

Priešprieša tarp modernizmo ir postmodernizmo toli gražu negali būti redukuojama į paprastą diachroniją; esame verčiami pasakyti, jog postmodernizmas tam tikru būdu *yra ankstesnis*

nei modernizmas. Panašiai kaip Kafkos atveju – kuris logiškai, ne tik laikiškai, yra ankstesnis už Joyce'ą – čia postmodernistinis Kito *prieštaringumas* modernistinio žvilgsnio retroaktyviai suvokiamas kaip jo *neišbaigtumas*. Joyce'as yra modernistas *par excellence*, simptomų rašytojas („Joyce'as kaip simptomas", teigia Lacanas), rašytojas, iki begalybės išplečiantis interpretavimo ekstazę, (interpretavimo) *laiką*, kur kiekvienas stabilus momentas pasirodo esąs ne kas kita, o tik pliuralistinio reikšmės proceso „kondensavimas"; Kafka tam tikru būdu jau yra postmodernistas, Joyce'o antipodas, fantazijos rašytojas, vaizduojantis kokčios inertiškos esaties *erdvę*. Joyce'o tekstai provokuoja interpretaciją, Kafkos tekstai ją blokuoja.

Būtent ši nedialektiškos, inertiškos esaties plotmė yra klaidingai suvokiama remiantis modernistine Kafkos interpretacija, kuri akcentuoja nepasiekiamą, nesančią transcendentinę jėgą (Pilis, Teismas), įkūnijančią pačią stoką ir nesatį. Šiuo modernistiniu požiūriu, Kafkos paslaptį sukuria tai, kad biurokratinės mašinerijos šerdyje yra tik tuštuma, niekis: biurokratija yra išprotėjusi mašina, kuri „dirba pati savaime", panašiai kaip filme *Padidinimas* žaidimas vyksta be kūno-objekto. Šį sutapimą galima interpretuoti dviem skirtingais būdais, kurie remiasi ta pačia teorine schema: teologine ir imanentine. Viena interpretacija neapibrėžtą, nepasiekiamą, transcendentinį centro (Pilies, Teismo) pobūdį vertina kaip „nesančio Dievo" ženklą (nerimastingas Kafkos pasaulis, iš kurio pašalintas Dievas); kita interpretacija šios transcendencijos tuštumą vertina kaip „perspektyvos iliuziją", kaip apverstą formą, kuria pasirodo geismo imanencija (nepasiekiama transcendencija, centrinė stoka yra tik negatyvi forma, kuria reiškiasi geismo perteklius, jo produktyvus judėjimas virš pasaulio objektų *kaip* reprezentacijų).[5]

Šiose dviejose interpretacijose, nors ir skirtingose, neatsižvelgiama į tą patį dalyką: tai, jog ši nesatis, ši tuščia vieta visuomet jau yra užpildyta inertiška, nepadoria, atstumiančia *esatimi.* Teismas *Procese* nėra paprasčiausiai nesantis, vis dėlto jis įsikūnija per nepadorius teisėjus, kurie naktinių apklausų metu peržiūrinėja pornografines knygas; Pilis tampa esanti per pataikūniškus, gašlius, pagedusius valstybės tarnautojus. Būtent todėl „nesančio Dievo" formuluotė Kafkos tekstuose visiškai neveikia: priešingai, Kafkos tekstų problema yra ta, jog šiame pasaulyje Dievas yra *per daug esantis,* pasirodantis įvairiais nepadoriais, kokčiais fenomenais. Kafkos tekstai yra pasaulis, kuriame Dievas – kuris iki šiol laikydavosi patikimo atstumo – per daug prie mūsų priartėjo. Kafkos pasaulis yra „nerimo pasaulis", kodėl gi ne? – tačiau tik jei atsižvelgiama į Lacano nerimo apibrėžimą (nerimą sukelia ne incestinio objekto praradimas, bet, priešingai, jo *artumas*). Mes esame per daug arti *Daikto;* tokia yra teologinė postmodernizmo pamoka: Kafkos beprotiškas, nepadorus Dievas, ši „Aukščiausioji Blogio Būtis" visiškai prilygsta Dievui *kaip* aukščiausiajam Gėriui – skirtumą sukuria tai, jog mes per daug prie jo priartėjome.

Biurokratija ir malonumas

Dvejos Įstatymo durys

Norėdami detaliau apibrėžti kafkiško nepadoraus malonumo statusą, pradėkime nuo garsios didaktinės pasakėčios apie Įstatymo duris iš *Proceso,* nuo anekdoto, kurį kunigas papasakoja K., norėdamas paaiškinti jam jo situaciją *vis-à-vis* Įstatymą. Aki-

vaizdi visų svarbiausių šios didaktinės pasakėčios interpretacijų nesėkmė tik patvirtina kunigo tezę, jog „komentarai dažnai išreiškia tik komentatorių sumišimą“. Tačiau yra ir kitas būdas atskleisti anekdoto paslaptį: užuot siekus jo prasmės tiesiogiai, jį būtų galima interpretuoti taip, kaip Claude'as Lévi-Straussas interpretuoja mitą: jis nustato jo santykį su kitų mitų serijomis ir sukuria jų transformacijos taisykles. Taigi kur *Procese* galime rasti kitą „mitą“, kuris funkcionuotų kaip didaktinės pasakėčios apie Įstatymo duris variacija ar inversija?

Nereikia toli ieškoti: antro skyriaus pradžioje („Pirmoji kvota“) Jozefas K. atsiduria prieš kitas Įstatymo duris (įėjimą į tardytojo kabinetą); čia taip pat durų saugotoja leidžia jam suprasti, jog durys saugomos tik jam. Skalbėja jam sako: „Po tamstos aš turiu užrakinti, daugiau niekam nevalia įeiti“, ir tai yra aiški variacija žodžių, ištartų durininko sodiečiui kunigo didaktinėje pasakėčioje: „Niekas daugiau negalėjo būti pro čia įleistas, nes šie vartai tau vienam buvo skirti. Dabar nueisiu ir juos užrakinsiu“. Drauge ši didaktinė pasakėčia apie Įstatymo duris (pavadinkime ją Lévi-Strausso stiliumi m_1) ir pirmoji kvota (m_2) gali būti priešpriešinami remiantis keletu skiriamųjų bruožų. M_1 istorijoje esame priešais didingų Teisingumo rūmų įėjimą, m_2 istorijoje esame darbininkų butų kvartale, pilname nešvarumų ir knibždančių nešvankybių; m_1 istorijoje durų saugotojas yra teismo darbuotojas, m_2 istorijoje tai eilinė moteris, skalbianti vaikų baltinius; m_1 istorijoje tai vyras, m_2 istorijoje – moteris; m_1 istorijoje durininkas stengiasi sodiečio nepraleisti pro duris ir neįleisti į Teismą, m_2 istorijoje skalbėja įstumia jį į tardytojo kabinetą beveik prieš jo valią. Trumpai tariant, riba, skirianti kasdienį gyvenimą nuo sakralinės Įstatymo erdvės negali būti peržengta m_1 istorijoje, tačiau m_2 istorijoje ji lengvai peržengiama.

Svarbiausią m_2 istorijos bruožą nurodo buvimo vieta: Teismas įkurdintas darbininkų kambarių vitališkame netvarkingume. Reineris Stachas yra visiškai teisus šioje detalėje atpažindamas išskirtinį Kafkos pasaulio bruožą, „peržengimą ribos, skiriančios vitališką erdvę nuo juridinės erdvės".[6] Struktūra čia primena Moebijaus lapą: nusileidę į socialinį pogrindį, staiga atsiduriame kitoje pusėje, didingo ir kilmingo Įstatymo viduryje. Perėjimo iš vienos srities į kitą vieta yra durys, saugomos paprastos moters, skleidžiančios provokuojantį juslumą. M_1 istorijoje durų saugotojas nieko nežino, o moteris turi tam tikrą išankstinį žinojimą. Nepaisydama naivaus K. gudravimo, neva jis ieško staliaus, vardu Lancas, ji leidžia jam suprasti, kad jo atvykimo jau seniai laukiama, nepaisant to, jog K. užėjo į jos kambarį visai atsitiktinai, tai buvo paskutinė beviltiška pastanga po ilgų ir beprasmiškų klajonių:

> Pirmas dalykas, kurį jis išvydo mažame kambarėlyje, buvo didžiulis sieninis laikrodis, rodęs dešimtą valandą.
>
> – Ar čia gyvena stalius Lancas? – paklausė K.
>
> – Prašom, – atsakė jauna moteris juodomis spindinčiomis akimis, skalbianti rėčkoje vaikų baltinius, ir mostelėjo šlapia ranka į atdaras gretimo kambario duris...
>
> – Aš juk teiravausi staliaus, tokio Lanco?
>
> – Taip, – atsakė moteris, – prašom užeiti.
>
> K. gal ir nebūtų paklausęs moters, jei ši nebūtų priėjusi prie jo, paėmusi už durų rankenos ir pasakiusi:
>
> – Po tamstos aš turiu užrakinti, daugiau niekam nevalia įeiti.[7]

Situacija čia beveik tokia pati, kaip gerai žinomame *Arabiškų naktų* nuotykyje: į tam tikrą vietą patenkama atsitiktinai ir

vėliau sužinoma, kad atvykstant jau seniai laukta. Tačiau paradoksalus skalbėjos išankstinis žinojimas neturi nieko bendra su vadinamąja moteriškąja intuicija – jis grindžiamas tuo, jog skalbėja susijusi su Įstatymu. Jos pozicija Įstatymo atžvilgiu yra daug svarbesnė nei smulkaus funkcionieriaus; tai K. greitai suvokia po to, kai jo aistringą diskusiją prieš tribunolą nutraukia nepadorus įsibrovimas.

> K. kalbą nutraukė klyksmai salės gale, jis prisidengė delnu akis, norėdamas pamatyti, kas ten atsitiko, nes migla nuo blausios dienos šviesos atrodė balkšva ir akino. Ten vėl buvo toji skalbėja; jau tuomet, kai ji įėjo į salę, K. pamanė, kad labai trukdys. Negalėjai suprasti, ar šį kartą ji buvo kalta, ar ne. K. matė tik tiek, kad kažkoks vyras nusitempė ją į kampą prie durų ir ėmė spausti prie savęs. Tačiau klykė ne skalbėja, o vyriškis, plačiai prasižiojęs, žiūrėdamas į lubas.[8]

Koks yra ryšys tarp šios moters ir Įstatymo Teismo? Kafkos tekstuose moteris kaip „psichologinis tipas“ visiškai sutampa su antifeministine Otto Weiningerio ideologija: moteris yra būtybė be savo vidaus; ji negali turėti jokio etinio požiūrio (net jei ji veikia tariamai remdamasi etiniais pagrindais, ji stengiasi apskaičiuoti malonumą, kurį gaus iš savo veiksmų); ji yra būtybė, niekaip negalinti pasiekti Tiesos dimensijos (net jeigu tai, ką ji sako, tiesiogine prasme yra teisinga, jos subjektyvi pozicija yra melaginga). Apie tokią būtybę nepakanka pasakyti, jog ji falsifikuoja savo jausmus tam, kad suviliotų vyrą, nes problemiška čia yra tai, jog po šia simuliacijos kauke nieko nėra... nieko, išskyrus lipnų, nešvankų malonumą, kuris ir sudaro jos esmę. Susidūręs su tokiu moters vaizdiniu, Kafka nesileidžia įveikiamas įprasto kritinio feministinio gundymo (parodyti, jog

ši figūra yra tam tikrų socialinių sąlygų ideologinis produktas, supriešinti ją su kitų moteriškumo tipų kontūrais). Kafka yra daug labiau griaunantis, nes jis visiškai priima šį Weiningerio nupieštą moters kaip „psichologinio tipo" portretą, priversdamas jį užimti iki šiol negirdėtą, precedento neturinčią vietą, Įstatymo vietą. Turbūt tai yra, kaip nurodė Stachas, elementarus Kafkos atliktas veiksmas: *trumpasis jungimasis tarp moteriškumo „esmės" („psichologinio tipo") ir Įstatymo vietos.* Suterštas nepadoraus vitališkumo, pats Įstatymas – tradiciškai grynas, neutralus universalumas – įgyja heterogeniško, nenuoseklaus *bricolage'*o, sumišusio su malonumu, bruožų.

Nepadorus Įstatymas

Kafkos pasaulyje Teismas yra – nepaisant visko – neįstatymiškas formaliu atžvilgiu: tarsi „normalios" jungtys tarp priežasčių ir pasekmių būtų suspenduotos, paimtos į skliaustus. Kiekvienas bandymas nustatyti Teismo funkcionavimą remiantis logišku samprotavimu iš anksto pasmerktas nesėkmei. Visi K. pastebėti prieštaravimai (tarp teisėjų pykčio ir publikos ant suoliuko juoko, tarp džiaugsmingos dešinės pusės ir atšiaurios kairės publikos pusės) pasirodo klaidingi, vos tik jis pabando jais pagrįsti savo taktiką; po įprasto K. atsakymo publika ima juoktis:

> – Taigi, – tarė tardytojas, pavartė sąsiuvinėlį ir kreipėsi į K., lyg konstatuodamas faktą: – Tamsta dažytojas?
>
> – Ne, – atsakė K., – aš esu didelio banko pirmasis prokuristas.
>
> Šitas atsakymas sukėlė dešinėje partijoje kvatojimą, ir tokį smagų, jog

net pats K. neištvėrė nenusijuokęs. Žmonės, pasirėmę rankomis į kelius, taip smarkiai kratėsi, lyg jiems būtų užėjęs sunkus kosulio priepuolis.[9]

Kita, pozityvi šio prieštaringumo pusė, žinoma, yra malonumas: jis išsiveržia atvirai, kai K. argumentai yra pertraukiami viešai atliekamo seksualinio akto. Šis aktas, kurį sunku suvokti dėl jo perdėto išstatymo (K. „prisidengė delnu akis, norėdamas pamatyti, kas ten atsitiko“), žymi trauminės Tikrovės įsiveržimą, ir K. klysta, neatsižvelgdamas į šio nepadoraus trukdymo ir Teismo *solidarumą*. Jis mano, kad kiekvienas rūpinsis atkurti tvarką, o įžūlią porelę išmes iš susirinkimo. Tačiau kai jis bando bėgti per salę, minia užstoja jam kelią. Kažkas sugriebia jį iš nugaros už apykaklės – šiuo momentu žaidimas baigiasi: suglumęs ir sutrikęs, K. pameta samprotavimų giją; apimtas bejėgio įsiūčio, jis palieka salę.

Fatališka K. klaida buvo kreiptis į Teismą, į Įstatymo Kitą kaip į homogenišką darinį, kurį gali pasiekti tik nuoseklūs argumentai, tuo tarpu Teismas jam gali sugrąžinti tik nepadorią šypseną, atmieštą sumišimo ženklais. Trumpai tariant, K. iš Teismo tikisi *veiksmo* (legalių veiksmų, sprendimų), tačiau vietoje to susiduria su (viešos kopuliacijos) *aktu*. Kafkos jautrumas šiam „peržengimui ribos, skiriančios vitališkumo plotmę nuo juridinės plotmės“ susijęs su jo judaizmu: žydų religijoje matome radikaliausią šių dviejų plotmių atskyrimą. Visose kitose religijose randame vietą, sakralinio malonumo erdvę (pavyzdžiui, ritualinių orgijų forma), o judaizmo sakralinėje plotmėje nesama jokių vitališkumo ženklų, čia gyva substancija pajungiama negyvai Tėvo Įstatymo raidei. Kafka peržengia savo paveldėtos religijos perskyrimus, suliedamas juridinę plotmę ir malonumą.

Būtent todėl Kafkos pasaulis yra išskirtinai *superego* pasaulis. Kitas, reprezentuojantis simbolinio Įstatymo Kitą, ne tik miręs, jis net nežino, kad yra miręs (kaip gąsdinanti figūra Freudo sapnuose): jis negalėtų to žinoti, nes yra visiškai nejautrus gyvai malonumo substancijai. *Superego,* priešingai, pateikia įstatymo paradoksą, kuris, pasak Jacques'o Alaino Millerio,[10] „ateina iš laiko, kai Kitas dar nebuvo miręs, paliudytas *superego,* iš tų laikų išlikęs likutis". *Superego* imperatyvas „Džiaukis!", kuris mirusį Įstatymą paverčia nepadoria *superego* figūra, implikuoja nerimą keliančią patirtį: staiga suvokiame, jog tai, kas prieš akimirką pasirodė kaip mirusi raidė, iš tikrųjų gyvena, kvėpuoja, pulsuoja. Prisiminkime trumpą sceną iš filmo *Svetimi (Aliens).* Herojų grupė eina ilgu tuneliu, kurio akmeninėm sienom vyniojasi susiraizgiusios plaukų pynės. Staiga pynės ima judėti ir leisti lipnias gleives; suakmenėjęs kūnas vėl atgyja.

Taigi turime apversti įprastą „susvetimėjimo" metaforą, kai mirusi, formali raidė, tam tikras parazitas ar vampyras išsiurbia gyvą, esančią jėgą. Gyvi padarai negali būti ilgiau laikomi mirusio voratinklio belaisviais. Miręs, formalus Įstatymo pobūdis tampa mūsų laisvės *sine qua non,* o realus totalitarizmo pavojus kyla tik tuomet, kai Įstatymas nenori ir toliau likti miręs.

Taigi m_1 istorijoje nėra jokios tiesos apie Tiesą. Kiekvienas Įstatymo rašytinis nurodymas turi apgaulingą išorę; Įstatymas yra *būtinas,* net ir nebūdamas *teisingas.* Cituojant kunigo žodžius m_1 istorijoje, „nereikia visko laikyti tiesa, reikia tik viską laikyti būtinybe". K. ir skalbėjos susitikimas papildo šį apvertimą, paprastai tyliai pražiūrimą: tiek, kiek Įstatymo negrindžia Tiesa, tiek jį impregnuoja malonumas. Taigi m_1 ir m_2 istorijos yra viena kitą papildančios, reprezentuojančios du stokos bū-

dus: neišbaigtumo stoką ir prieštaringumo stoką. Istorijoje m_1 Įstatymo Kitas pasirodo kaip *neišbaigtas*. Pačioje jo šerdyje yra plyšys; niekuomet negalime pasiekti Įstatymo durų. Nuoroda į m_1 istoriją patvirtina Kafkos kaip „nesaties rašytojo" interpretaciją, kitaip tariant, patvirtina negatyvų teologinį jo pasaulio supratimą kaip beprotiškos biurokratinės mašinos, aklai besisukančios aplink centrinę nesančio Dievo tuštumą. Istorijoje m_2 Įstatymo Kitas, priešingai, pasirodo *prieštaringas:* jam nieko nereikia ir nieko netrūksta, bet, nepaisant to, jis vis tiek nėra „visuma"; jis lieka prieštaringu *bricolage*'u, rinkiniu, sudarytu pagal tam tikrą aleatorinę malonumo logiką. Taip sukuriamas Kafkos kaip „esaties rašytojo" įvaizdis – tačiau kokios esaties? Aklos mašinerijos, kuriai nieko netrūksta, nes ji pati yra malonumo perteklius.

Jei moderni literatūra gali būti apibūdinta kaip „nepaskaitoma", tuomet Kafka gali būti šio apibūdinimo pavyzdys, tačiau kitokiu atžvilgiu nei Joyce'as. *Finegano šermenys,* žinoma, yra „nepaskaitoma" knyga: negalime jos skaityti taip, kaip skaitome įprastus „realistinius" romanus. Tam, kad galėtume sekti teksto giją, reikalingas tam tikras „skaitytojo vadovas", komentaras, kuris parodytų kelią per neišsenkantį šifruotų aliuzijų tinklą. Tačiau šis „neįskaitomumas" funkcionuoja kaip kvietimas nepaliaujamai skaityti pačias interpretacijas (prisiminkime Joyce'o juoką, jog *Finegano šermenys* literatūros mokslininkams turėtų duoti darbo artimiausiems keturiems šimtmečiams). Palyginti su šia knyga, *Procesas* yra visiškai „paskaitomas". Pagrindinės pasakojimo linijos visiškai aiškios, Kafkos stilius yra glaustas ir, kaip gerai žinoma, grynas. Tačiau būtent šis „įskaitomumas" dėl jo perdėtai eksponuojamo pobūdžio sukuria radikalų nepermatomumą ir blokuoja kiekvieną pastangą interpre-

tuoti. Atrodo, lyg Kafkos tekstas būtų sutirštinta, stigmatizuota reikšmės grandinė, atmetanti reikšmę dėl lipnaus malonumo pertekliaus.

Superego žino per daug

Biurokratija, aprašyta Kafkos romanuose – neaprėpiama visiškai beprasmio, paviršutiniško žinojimo mašinerija, veikianti aklai ir provokuojanti nepakeliamą „iracionalios“ kaltės jausmą – funkcionuoja kaip *superego* žinojimas (Lacano matemose jį atitinka simbolis S_2). Šis faktas prieštarauja mūsų spontaniškam supratimui. Atrodo, nėra nieko akivaizdžiau už sąsają tarp *superego* ir Lacano simbolio S_1, dominuojančio signifikanto. Ar *superego* nėra „iracionalaus“ įsakymo modelis, kuris remiasi tik savo sakymo procesu, reikalaudamas paklusnumo be jokio tolesnio pateisinimo? Tačiau Lacano teorija prieštarauja tokiai spontaniškai intuicijai: opozicija tarp S_1 ir S_2, tarp dominuojančio signifikanto ir žinojimo grandinės, sutampa su opozicija tarp ego idealo („vienintelis bruožas“, simbolinės identifikacijos taškas) ir *superego*. *Superego* yra S_2 pusėje, tai fragmentas žinojimo grandinėje, gryniausiai pasirodantis „iracionalaus kaltės jausmo“ pavidalu. Jaučiamės kalti, net nežinodami kodėl, jaučiamės kalti dėl veiksmų, kurių tikrai nepadarėme. Freudas šį paradoksą išsprendžia teigdamas, jog šis jausmas yra gerai pagrįstas: jaučiamės kalti dėl savo represuotų pasąmoninių troškimų. Mūsų sąmoningas ego nežino (nenori žinoti) apie juos, bet *superego* „viską mato ir viską žino“, todėl verčia subjektą jaustis atsakingą dėl savo neįsisąmonintų troškimų: „*Superego* žinojo daugiau nei ego apie pasąmoninį *d*“.[11]

Taigi turėtume atsisakyti įprasto supratimo apie pasąmonę kaip tam tikrą laukinių, neleistinų potraukių „rezervuarą“: pasąmonę taip pat (norėtųsi sakyti: visų pirma) sudaro nuotrupos trauminių, žiaurių, nepastovių, „nesuvokiamų“ ir „iracionalių“ įstatymo tekstų, draudimų ir įsakymų rinkinys. Kitaip tariant, turime „pasiūlyti paradoksalų teiginį, kad normalus žmogus yra ne tik nemoralesnis, nei jis mano esąs, bet ir moralesnis, nei žino“.[12] Ką tiksliai reiškia ši perskyra tarp tikėjimo ir žinojimo, sukurta lyg per klaidą ir pamiršta nuorodoje, kuri lydi frazę, cituotą iš Freudo veikalo *Ego ir id*? Šioje nuorodoje Freudas perfrazuoja savo teiginį sakydamas, jog tai „tiesiog reiškia, kad žmogiškoji prigimtis yra daug atviresnė tiek gėriui, tiek blogiui, nei ji mano (*glaubt:* tiki), t. y. daugiau, nei ego gali žinoti sąmoningo suvokimo dėka“.[13] Lacanas moko ypač atidžiai tirti tokias perskyras, kurios atsiranda akimirksniu ir yra iš karto pamirštamos, nes būtent per jas galime aptikti esmines Freudo įžvalgas, tą plotmę, kurios jis pats nesugebėjo pastebėti (prisiminkime, ką Lacanas sugebėjo išvesti iš panašios „apsiriktos“ perskyros tarp ego idealo ir idealaus ego). Kokia tuomet yra šios efemeriškos perskyros tarp tikėjimo ir žinojimo reikšmė? Iš esmės galimas tik vienas atsakymas: jei žmogus yra nemoralesnis, nei (sąmoningai) tiki ir moralesnis, nei (sąmoningai) žino – kitaip tariant, jei šis santykis su *id* (neleistini potraukiai) yra (ne)tikėjimo santykis, o santykis su *superego* (trauminiai draudimai ir įsakymai) yra (ne)žinojimo santykis – turime daryti išvadą, kad *patį id jau sudaro pasąmoniniai, represuoti įsitikinimai, o superego sudaro pasąmoninis žinojimas,* paradoksalus žinojimas, apie kurį nieko nežino pats subjektas? Kaip matėme, pats Freudas *superego* laiko tam tikru žinojimu („*superego* žinojo daugiau nei ego apie pasąmoninį *d*“). Tačiau

kur galime aptikti šį žinojimą apčiuopiamu būdu, kur jis įgyja – tarkime – materialią, išorišką egzistenciją? *Paranojos* atveju ši jėga, kuri „viską mato ir viską žino“, įsikūnija tikrovėje, asmenyje viską žinančio persekiotojo, gebančio „skaityti mūsų mintis“. Kai kalbame apie *id*, turime prisiminti garsųjį iššūkį, Lacano mestą savo klausytojams prašant, kad jie parodytų jam nors vieną žmogų, kuris pasąmoningai netikėtų savo paties nemirtingumu, netikėtu Dievu. Lacano teigimu, tikroji ateizmo formulė yra: „Dievas – tai pasąmonė“. Esama tam tikro pamatinio tikėjimo – tikėjimo Kito esminiu neprieštaringumu – kuris priklauso pačiai kalbai. Pačiu kalbėjimo aktu numanome didžiojo Kito egzistavimą kaip prasmės garantuotoją. Net asketiškiausioje analitinėje filosofijoje šis pamatinis tikėjimas išsaugomas tokia forma, kurią Donaldas Davidsonas vadina „labdaros principu“, laikydamas jį sėkmingos komunikacijos pagrindu.[14] Vienintelis subjektas, galintis iš tikrųjų atsisakyti „labdaros principo“ – t. y. kurio santykį su simbolinės tvarkos didžiuoju Kitu apibūdina pamatinis netikėjimas – yra *psichotikas* – pavyzdžiui, paranojikas, kuriam jį supantis reikšmės tinklas atrodo kaip sąmokslas, rezgamas pikto persekiotojo.



[1] Žr.: Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1987).

[2] Theodor Adorno ir Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (London, Allen Lane, 1973).

[3] Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston, Beacon Press, 1964).

[4] Pascal Bonitzer, „Longs feux“, *L'Ane* 16 (1984).

[5] Žr.: Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986).

[6] Reiner Stach, *Kafkas erotischer Mythos* (Frankfurt, Fischer Verlag, 1987), p. 38.
[7] Francas Kafka. *Procesas.* Vertė Antanas Gailius, Vilnius: Baltos lankos, 2004 p. 47.
[8] Ibid., p. 56.
[9] Ibid., p. 49–50.
[10] Jacques-Alain Miller, „Duty and the Drives", *Newsletter of the Freudian Field* 6 (1/2) (1992), p. 13.
[11] Sigmund Freud, „The Ego and the Id", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works,* (London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953), vol. 19, p. 51. Ironiška, jog Freudo straipsnio „The Ego and the Id" pavadinimas neįtraukia trečios, svarbiausios sąvokos, kuri pagrindžia šio esė teorinį naujumą: Freudo straipsnio pavadinimas turėtų būti „*Superego* ir jo santykiai su ego ir *id*".
[12] Ibid., p. 52.
[13] Ibid.
[14] Žr.: Donald Davidson, „Mental Events", *Essays on Actions and Events,* New York, Oxford University Press, 1980.

Versta iš: Slavoj Žižek, *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture,* Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991, p. 141–153.

10. MIRTIS IR MERGELĖ

Trys paskutiniai filmai, nagrinėjantys moteriško Gerumo ir aukos aklavietę (Mike'o Higgis'o *Paliekant Las Vegasą (Leaving Las Vegas)*, Timo Robbinso *Mirtininko žingsniai (Dead Man Walking)* ir Larso von Triero *Prieš bangas (Breaking the Waves)*, sukuria tam tikrą matricą, nurodančią tris būdus, kuriais moteris priartėja prie pačios veiksmo ribos: isterinį, perversyvų ir psichotinį.

Pirmieji du filmai, *Paliekant Las Vegasą* ir *Mirtininko žingsniai*, iš tiesų yra vienas kitą papildantys ir turėtų būti interpretuojami kartu lyg dvi to paties mito versijos Lévi-Strausso teorijoje. Abiem atvejais moteris, rodosi, kovoja dėl sielos vyro, kuris pasmerktas mirti filmo pabaigoje: filme *PLV* rodoma prostitutė ir nevykėlis, kuris nusprendžia gerti, kol numirs; filme *MŽ* rodoma vienuolė ir nuteistas prievartautojas bei žudikas. Abiem atvejais yra trečiasis, kuriam moteris adresuoja savo įsipareigojimą: tai nesantis psichoanalitikas filme *PLV* ir pats Dievas filme *MŽ*. Vyras abiejuose filmuose yra „gyvas miręs", priartėjęs prie mirties ir esantis „tarp dviejų mirčių", jau paliestas mirties, bet vis dar gyvas; Benui (Nicolas Cage'as) iš filmo *PLV* apibūdinti geriausiai tinka kito filmo pavadinimas – iš esmės jis yra „vaikščiojantis negyvėlis". Abiem atvejais priartėjame prie pačios ideologinio pasveikimo ribos: ar Sara, auksinės širdies prostitutė (Elisabeth Shue) išgelbės savo vyrą ir sutrukdys

jo ketinimui nusižudyti? Ar sesuo Helena (Susan Sarandon) atras auksinę brutalaus prievartautojo ir žmogžudžio (Seanas Pennas) širdį? Nė vienas iš dviejų filmų nepasiduoda *gundymui Gerumu:* Sara laikosi etinio kontrakto su Benu, kuris sutiko persikelti pas ją ir likti kartu tik jei ji niekada nepaprašys jo liautis gerti; sesuo Helena neatranda jokio Seanui Pennui būdingo Gerumo – jis nėra išgelbėjamas, bet lieka atstumiančiu prievartautoju.

MŽ iš tiesų yra filmas apie kraštutines krikščioniškos „meilės savo artimui" ribas: mylėdamas žemiausią padugnę, esi pagaunamas „perversyvaus velniūkščio", kuris pasireiškia simpatija žmogžudžiui ir prievartautojui ne dėl to, jog *nepaisoma* arba *neatsižvelgiama* į jo bjaurumą, bet būtent *dėl jo.* Dėl šios priežasties sesuo Helena taip desperatiškai bando demonstruoti užuojautą aukų tėvams – „depatologizuoti" savo užuojautą žmogžudžiui. Kita šios dviprasmybės pusė atsiskleidžia dviprasmiškoje filmo pozicijoje mirties bausmės atžvilgiu: būtų per daug paprasta interpretuoti filmą *MŽ* kaip mirties bausmės pasmerkimą, nes tik mirties artumas priverčia žmogžudį suvokti savo šlykštų veiksmą per subjektyvacijos gestą. Galutinė egzekucijos scena, kupina kristologinių asociacijų (mirštantis Pennas parodomas kaip nukryžiuotas Kristus), yra dar koktesnė ir labiau kankinanti nei tikras nusikaltimas: mes žinome, kas kaltas dėl nusikaltimo, tačiau pasitenkinimą stebint bausmę užtemdo tai, jog už nusikaltimą tenkanti bausmė yra anoniminė, išsklidusi, numatanti Institucijos didįjį Kitą. Tikro nusikaltimo intarpai, įsiterpiantys į egzekucijos sceną, veikia dvejopai: viena vertus, jie pabrėžia paralelę tarp abiejų įvykių, paversdami egzekuciją nepadoriu nusikaltimo pakartojimu (panašiai kaip Kieslovski *Trumpame filme apie žudymą);* kita vertus, viso nu-

sikaltimo baisumo perteikimas yra tarsi argumentas, jog sunkios bausmės yra pagrįstos ir pelnytos. Taigi, toli gražu nebūdamas politiškai korektiškas, filmas *MŽ* atkreipia dėmesį į šią aklavietę: kai peržengiame tam tikrą užuojautos ribą, įžengiame į miglotą sritį, kur užuojauta virsta perversija, kur susirūpinimas nusikaltėliu nusveria jo aukos kančias, kur Įstatymo įgyvendinimas primena nepadorų ritualą. Šią aklavietę grindžia esminis „meilės savo artimui" ribotumas, dėl kurio artimą linkstame redukuoti į „žmogų" ir taip užtemdyti kito *jouissance* trauminį branduolį: sesuo Helena su savo bebaimiu heroizmu drįsta eiti iki galo „mylėdama savo artimą" ir priimdama jį su visu jo *jouissance* Blogiu.[1]

Filmas *PLV* apverčia šį *MŽ* išdėstymą: užjaučianti moteris yra ne vienuolė, bet prostitutė; ji nesistengia „suprasti" mirti pasiryžusio žmogaus, bet paprasčiausiai *priima* jo sprendimą nusižudyti. Sprendimas nusižudyti yra autonomiškas etinis veiksmas, kuris neturėtų būti supaprastintas iki tam tikros išorinės traumos pasekmės (paklaustas apie jo nusiteikimo nusižudyti priežastis, Benas atsako nežinąs, ar žmona jį pametė dėl to, kad jis geria, ar jis pradėjo gerti, nes žmona jį paliko...). Čia susiduriame ne tik su pasyvia neviltimi ar depresija, bet su išlaisvinančiu sprendimo veiksmu: nors tai skamba ciniškai, *PLV* yra šviesus filmas, filmas apie savižudybę kaip vienintelį sėkmingą veiksmą. Iš tiesų yra kažkas nemalonaus žmoguje, kuris absoliučiai nori mirti, ir tai nėra patetiškas, impozantiškas gestas, bet fundamentalus sprendimas, paremtas visu gyvenimu. Pakanka prisiminti garsų atvejį, kai Gary Gilmore'as nužudė du žmones po ginčo su savo mergina ir po to buvo nuteistas mirti sušaudant Utahe 1977 metais – nepaisydamas desperatiškų jo brolio, advokatų, humanitarinės grupės, kovojančios su

mirties bausme, maldavimų ir patarimų, jis parašė peticiją gubernatoriui, reikalaudamas mirties bausmės. Nenuostabu, jog šis pavyzdys, kuris smarkiai apgriauna mirties bausmės oponentų humanitarinius pamatus, sukėlė tokią sumaištį ir paskatino Normaną Mailerį aprašyti jį knygoje *Pasmerktojo myriop daina* (*Executioner's Song,* 1979). Gilmore'o brolis, kuris karštai siekė išsaugoti jo gyvybę, rašė knygoje *Šūviai širdyje* (*Shots in the Heart,* 1994):

> Kai ginčijiesi su kažkuo, kas yra apsėstas noro mirti, suvoki, jog jei argumentas neįtikinamas, surasti kitą nėra laiko, kad tu matai tą žmogų paskutinį kartą... Negali ginčytis su liga, kuri nusineša mylimą žmogų ar tave patį, su autoavarija ar žudiku, kuris atima gyvybę be įspėjimo. Tačiau žmogus, *trokštantis* mirti...

Taigi kalbant Alaino Badiou terminais,[2] esame verčiami suvokti *PLV* kaip filmą, sutelktą apie etinį *įvykį:* svarbiausias grindžiantis įvykis yra Beno apsisprendimas nusižudyti; finalinis aktas, kuriuo realizuojamas šis įvykis, yra pati savižudybė, Beno mirtis; filmas taip pat pasakoja apie (Saros, o ne Beno) drąsą išsaugoti *ištikimybę* šiam įvykiui. Filmas būtent ir tiria konfliktą tarp etinės ištikimybės Įvykiui ir Saros Gerumo; paradoksaliu būdu jos Gerumas (tendencija siekti išgelbėti Beną nuo jo autodestruktyvaus tikslo) yra pateikiamas kaip *gundymas, kuriam reikia pasipriešinti.*[3] (Kai trumpai akimirkai Sara *pasiduoda* „elementariai žmogiškai užuojautai" ir bando įtikinti Beną nueiti pas gydytoją, tai yra pateikiama kaip aiškus jos etinės pozicijos kompromitavimas.)

Tačiau ar ši moters, lydinčios vyrą iki pabaigos savižudiškuose projektuose ir nedrįstančios jo sustabdyti, samprata nė-

ra gryniausia *vyriška fantazija?* Ar paskutinė filmo scena – Beno mirtis, pagaliau ateinanti seksualinio akto metu, tiesioginis gerai žinomo panašumo tarp orgazmo ir mirties realizavimas – nenurodo, jog esame fantazijos plotmėje? (Reikšminga, jog seksualinis aktas čia visiškai deseksualizuotas, paverstas grynu krikščioniškosios komunijos aktu.) Ar kita filmo scena, kai, apsistojus dykumos poilsiavietėje, Sara sėdi raitomis ant Beno ir, paėmusi iš jo tekilos butelį, ima iš jo gerti kaip Benas, po to nusirengia, apsišlaksto gėrimu veidą ir krūtis ir palinksta virš jo, o jis bučiuoja ir laižo jos kūną, permirkusį alkoholiu – ar ši scena nėra girtuoklio svajonė, tapusi tikrove? (Šios scenos panašumą į sapną patvirtina tai, kad jos tolygų judėjimą staiga nutraukia garsus, brutalus Beno nukritimas. Šis nukritimas aiškiai signalizuoja realybės, nutraukiančios sapną, įsiveržimą...) Tačiau giliausiu lygmeniu būtent pats Benas yra Saros fantazija: tai įsivaizduojamas idealus isterikės partneris, žavintis ją giliausiu atsidavimu mirties potraukiui: filmas taip pat galėtų būti interpretuojamas kaip mazochistinės isterikės fantazijos realizacija. (Apie šį dvigubą fantazminį atspindėjimą byloja Saros ir Beno dialogas: kai ji išgelbėja jį iš keblios situacijos kazino, jis sako, kad ji yra jo angelas sargas, veikiau girtuokliui pasirodanti šmėkla nei tikras asmuo, o ji atsako, jog taip pat juo naudojasi.) Taigi, nors *PLV* gali pasirodyti kaip pavyzdinis Holivudo psichologinio realizmo atvejis, jo pagrindinė konsteliacija yra tokia pati kaip ir įsimylėjėlių porų Wagnerio operose, kur kiekvienas partneris yra kito miražas: *Skrajojančiame olande* Olandas yra Sentos išsipildęs sapnas ir *vice versa* Senta yra mergina, apie kurią Olandas svajojo ilgus savo klajonių po vandenyną amžius...

Ši nuoroda į Wagnerį įgalina paaiškinti, kas yra mirties pot-

raukis, parodyti visišką šios sąvokos dviprasmybę. Psichoanalitinė mirties potraukio sąvoka toli gražu nėra paprasta gyvenimo – t. y. savimaršos siekio – opozicija; fundamentalų šios sąvokos paradoksą sudaro tai, jog Freudas ja įvardija nemirtingumą: mirties potraukis nurodo nemalonią besąlygišką jėgą, kuri atkakliai egzistuoja „anapus (biologinio) gyvenimo ir mirties“, anapus gimimo ir irimo ciklo. Dėl šios priežasties galutinis mirties potraukio įsikūnijimas yra būtent vadinamosios pusiau mirusios būtybės siaubo filmuose: „gyvi mirusieji“, nesunaikinami monstriški padarai, grįžtantys ir grįžtantys iš mirties.

Remiantis pirmuoju paradigminiu atveju, *Skrajojančiu olandu,* Wagnerio herojų kebli padėtis susijusi su tuo, jog kažkada praeityje jie padarė kažką neapsakomai blogo, todėl yra pasmerkti už tai mokėti, tačiau ne mirtimi, o būdami pasmerkti gyvenimui, kupinam nesibaigiančių kančių, bejėgio klajojimo, negalintys realizuoti savo simbolinės funkcijos. Kur čia mirties potraukis? Tai *nėra* paprastas troškimas mirti, rasti ramybę mirtyje, bet desperatiškas siekis išvengti „pusiau mirusio“ amžinojo gyvenimo gniaužtų, siaubingų klajonių, pilnų kaltės ir skausmo. Galutinis Wagnerio herojų pasitraukimas (Olando, Wotano, Tristano, Amforto mirtis) yra jų *išsilaisvinimo* iš didžiausio siaubo, kurį kelia pusiau mirusio amžinas gyvenimas, akimirka. Trečiajame veiksme Tristanas graužiasi ne dėl to, jog bijo mirti, bet todėl, kad be Izoldos jis *negali* numirti ir yra pasmerktas amžinam ilgesiui – jis nerimastingai laukia jos atvykstant, kad galėtų numirti. Jį gąsdina ne perspektyva mirti be Izoldos (įprastas mylimojo skundas), bet veikiau begalinis gyvenimas be jos... Dabar matome, kokiu atžvilgiu Freudo mirties potraukis turėtų būti priešpriešinamas Heideggerio sąvokai „būtis-mirčiai“ (*Sein-zum-Tode*): Lacanui mirties potraukis

nurodo ne mūsų atsitiktinės laikinos egzistencijos baigtinumą, bet žymi bandymą išvengti tos dimensijos, kurią tradicinė metafizika įvardijo kaip *nemirtingumą,* nesunaikinamą gyvenimą, atkakliai egzistuojantį anapus mirties.

Kaip Benas sužadina Saros meilę? Visiškai pasiduodamas mirties potraukiui: nors jis ją myli, tačiau nėra pasiruošęs atšaukti savo apsisprendimą nusižudyti atsižvelgdamas į ją, dėl savo meilės jai. Čia susiduriame su kraštutine melodramos apie muziką versija, kur moters meilę sukelia tai, jog vyras, nors ir giliai įsimylėjęs, nėra pasiruošęs atsisakyti savo muzikinio pašaukimo dėl jos – moteris redukuojama į nebylią vyro potraukio liudininkę.[4] Filmas *PLV* retroaktyviai demonstruoja, kad karštas (mokslinis, muzikinis, politinis...) pašaukimas, kuriuo remdamasis vyras įprastoje melodramoje negali visiškai kapituliuoti prieš mylimą moterį ir kuris drauge suteikia jam žavesio, kuriam neįmanoma atsispirti, yra mirties potraukio kaukė, jo regimybės forma. Žinoma, Sara susitaiko su Beno pražūtingu gėrimu tik dėl to, jog pati yra pakeliui į pražūtį (įtraukta į mazochistinį santykį su lietuvių kilmės sąvadautoju, kuris, bausdamas ją, kad parnešė nepakankamai pinigų, supjausto šlaunis skustuvu). Nors įtraukta į savo pačios pražūtingą ydingą ratą, Sara vis dėlto išsaugo savo subjektyvumą ir taip tampa mūsų – stebėtojų – isterinės identifikacijos tašku: Benas „įtikina“ tik tiek, kiek jį suvokiame per Sarą, per jos „humaniškumą“, per jos suvokimo ir pritarimo jungtį.

Larso von Triero filmas *Prieš bangas,* dar kartą kalbantis apie vidinę Gerumo aklavietę,[5] apverčia *MŽ* ir *PLV* filmams bendrą matricą: čia moteris, o ne vyras yra valdoma mirties potraukio ir galiausiai sutinka mirtį mainų akte. Filmas vaizduoja mažą presbiterionų bendruomenę vakariniame Škotijos krante 1970

metais. Besė, negudri, karštai tikinti vietinė mergina, išteka už Jano, nuoširdaus naftos gręžinio darbininko, ir tuo užsitraukia kaimo vyresniųjų nepalankumą. Po medaus mėnesio seksualinės ekstazės Besė net negali pagalvoti apie tai, jog Janas turės sugrįžti į gręžinį, todėl prašo Dievą grąžinti jai Janą, mainais už tai sutikdama su bet kokiu savo tikėjimo išbandymu. Netrukus – lyg atsakas į jos maldas, –Janas iš tikrųjų sugrįžta, tačiau dėl nelaimingo atsitikimo naftos gręžinyje yra iki kaklo visiškai paralyžiuotas. Prirakintas prie lovos, Janas liepia Besei mylėtis su kitais vyrais ir po to detaliai papasakoti, ką patyrė – taip ji palaikys jo norą gyventi: nors fiziškai suartės su kitais vyrais, tikrasis seksualinis santykis rasis judviejų pokalbyje... Kai po pirmo Besės nuotykio Jano savijauta kiek pagerėja, Besė apsirengia kaip vulgari prostitutė ir ima šlaistytis su vyrais, nepaisydama motinos įspėjimų, jog bus atskirta nuo bažnyčios. Po pakilimų ir nuopuolių, lydinčių jos perversyvų susitarimą su Janu (jam nuolat užeina depresijos priepuoliai ir tada jis sako norįs numirti; ją vietiniai vaikigaliai beveik nulinčiuoja, po to ji uždaroma į beprotnamį ir iš jo pabėga), Besė sužino, jog Janas miršta. Supratusi tai kaip ženklą, jog nepakankamai dėl jo stengiasi, ji sugrįžta į užsieninį laivą, kuriame jau buvo sužalota sadistiško jūreivio ir vos nuo jo pabėgo, puikiai žinodama, ko ten gali tikėtis. Besė brutaliai sumušama, o kai atvežta į ligoninę sužino, kad Janui nepagerėjo, miršta apimta nevilties. Apžiūrėjęs lavoną, anksčiau ją gydęs gydytojas viešai pareiškia, kad jos tikroji liga buvo pats Gerumas. Nepaisant to, ją atsisakoma tinkamai palaidoti, todėl Janas (vėl stebuklingai pradėjęs vaikščioti) ir jo draugai pavagia Besės kūną ir nuleidžia ilsėtis į jūrą. Vėliau jie pažadinami bažnyčios varpų dūžių, stebuklingai suskambančių aukštybėse virš gręžinio...

Paskutinis filmo kadras – varpai dangaus aukštybėse – turėtų būti suvokiamas kaip psichotinis „tikrovės atsakas": tai haliucinacinis dieviškojo *jouissance* sugrįžimas į Tikrovę, kurio pašalinimą iš Simbolinės plotmės signalizuoja iš bažnyčios bokšto nukabinti varpai (per visą filmą girdime nusiskundimus, kad kaimo bažnyčioje nėra varpų). Šis paskutinis Tikrovės atsakas užbaigia ilgą mainų ir įgaliojimo aktų seriją, kuri sekė po Nuopuolio iš rojaus *jouissance*. Pirmoje filmo dalyje, vaizduojančioje Besės trumpą vedybinę laimę, moteris visiškai nekaltai džiaugiasi seksualiniu ryšiu su vyru (kai kuriose recenzijose pasirodę teiginiai apie jos seksualinį represavimą yra visiškai nepagrįsti); būtent šis perdėtas prisirišimas paskatina ją pirminei nuodėmei: negalinčią iškęsti išsiskyrimo su Janu, ją apima stiprūs bejėgio pykčio ir įtūžio priepuoliai; vėliau desperatiškoje maldoje ji pasiūlo Dievui pirmus simbolinius mainus – ji pasirengusi bet ko atsisakyti, iškęsti bet kokius nepriteklius ar pažeminimą, jei tik Janas bus vėl jai sugrąžintas... Kai, lyg atsakas į jos maldas, Janas iš tiesų sugrįžta, nors ir iki kaklo paralyžiuotas, Besė šį įvykį interpretuoja kaip pirmąjį „Tikrovės atsaką", kaip kainą, kurią Dievas nustatė už jos besąlygiško noro realizavimą. Nuo tada per visą filmą ji skaito pačius mažiausius Jano nuotaikos ir sveikatos pokyčius kaip sau adresuotus ženklus: jei jį apima depresija, taip atsitinka todėl, kad ji nepakankamai aukojasi, ir t. t. Galiausiai, kai filmo pabaigoje Janą beveik ištinka koma, ji ryžtasi paskutiniam mainų veiksmui ir dar kartą aplanko sadistą jūreivį, puikiai žinodama, kad jis ją mirtinai sumuš – ir iš tiesų, kai Besė miršta, Janas stebuklingai atgauna gebėjimą vaikščioti. Ši atomazga, savaime suprantama, yra grynai fantazminė: Jano stebuklingas išgijimas yra Tikrovės atsakas į jos absoliučią auką; kitaip tariant, jis tiesiogine prasme prisikelia *per jos lavoną*.

Seksualiniai santykiai su atsitiktiniais vyrais Besei tapo žeminančia ir kankinančia patirtimi, tačiau šis skausmas tarsi patvirtina jos įsitikinimą, kad ji dalyvauja tikrai religiniame aukos akte, darydama tai iš meilės savo artimui, palengvindama jo skausmą ir vietoje jo patirdama malonumą. (Vienas kritikas visiškai tiksliai pastebėjo, jog filme *PB* Dievas ir seksualumas turi tokią pačią svarbą, kokią filme *Babetės puota (Babette's Feast)* turi Dievas ir maistas...) Jos veiksmuose lengva įžvelgti kontūrus to, ką Lacanas apibrėžė kaip modernią, postklasikinę tragediją:[6] aukščiausia meilės auka yra ne likti švariai, nepaliestai dėl nesamo (ar neįgalaus) mylimojo, bet *nusidėti* ir susiteršti dėl jo. Tai aiškiai parodoma, kai būdama viena bažnyčioje Besė ištaria Dievui, jog už tai, ką ji daro dėl Jano, jai teks eiti į pragarą. „Ką tu nori išgelbėti, – pasigirsta dieviškas atsakymas, – Janą ar save?“ Trumpai tariant, kad išgelbėtų Janą, Besė sutinka išduoti SAVE. Didžiausia meilės auka yra laisvai ir noriai prisiimti kito vaidmenį, kad subjektas galėtų džiaugtis: ne kentėti, bet džiaugtis vietoje kito. Kaina, kurią ji už tai sumoka, yra visiškas susvetimėjimas: jos *jouissance* dabar yra tik žodinis, o ne realus – jį sukuria ne kūniška seksualinė patirtis, bet žodinės jos žygdarbių ataskaitos luošam Janui... Žinoma, čia kyla visiškai pagrįsta abejonė: ar filmas *PB* nėra kraštutinai „vyriškai šovinistinis“, šlovinantis ir išaukštinantis iki didingo aukos akto vaidmenį, kuris priverstinai primetamas moterims patriarchalinėse bendruomenėse (moteris turi aptarnauti vyro masturbacines fantazijas): Besė visiškai susvetimėja vyriškoje falinėje ekonomijoje, paaukodama savo *jouissance* dėl luošo vyro mentalinių masturbacijų.

Tačiau, žvelgiant atidžiau, viskas dar labiau komplikuojasi. Pagal įprastą Lacano teorijos versiją tai, jog moteris yra „ne

visa“ (*pas-tout*), reiškia, kad moteris ne visa įtraukiama į falinį *jouissance:* ji visuomet susidvejina taip, jog viena jos dalis imasi suvedžiojančio maskarado vaidmens, skirto vyrui sužavėti, patraukti vyrišką žvilgsnį, o kita dalis priešinasi (vyriško) geismo dialektikai – tai paslaptingas *jouissance* anapus falo, apie kurį nieko negalima pasakyti... Apie šią įprastą versiją turime pasakyti, jog *nuoroda į tam tikrą nesuvokiamą veiksnį anapus kaukės yra svarbiausioji moteriškojo maskarado dalis:* moteris vilioja ir prikausto vyro žvilgsnį būtent įkūnydama Paslaptį, lyg visa jos išorė būtų masalas, šydas, slepiantis neišreiškiamą paslaptį. Kitaip tariant, pati „moteriškumo paslapties“, kažkokio paslaptingo *jouissance,* išvengiančio vyriško žvilgsnio, samprata ir yra svarbiausioji falinio suvedžiojimo spektaklio dalis – pirmoji moteriško suvedžiojimo pamoka yra ta, jog būtis-savyje visuomet yra būtis-kitiems ir tam Kitam, kurio gniaužtų stengiasi išvengti (kaip teigė Hegelis, kritikuodamas Kanto Daiktą savyje): falinei ekonomijai yra būdinga nuoroda į tam tikrą mistinį X, kuris amžinai lieka nepasiekiamas.[7] Kas tuomet *sudaro* moteriškąjį *jouissance* „anapus falo“? Galbūt radikalus Besės elgesys filme *PB* gali pasiūlyti atsakymą: ji sunaikina falinę ekonomiją ir įeina į *moteriškojo jouissance* sritį, besąlygiškai prieš ją kapituliuodama, paneigdama bet kokius nepasiekiamos „moteriškumo paslapties“ likučius, paslaptingą Anapus, kuris tariamai išvengia vyriškų falinių gniaužtų. Taigi Besė apverčia falinio suvedžiojimo, kur moteris įgyja paslapties pavidalą, sąvokas: Besės auka yra besąlygiška, ji nenurodo jokio Anapus, ir būtent ši absoliuti imanencija sunaikina falinę ekonomiją – netekusi savo „vidinės transgresijos“ (fantazijos apie paslaptingą ir nepasiekiamą Anapus), falinė ekonomija suyra. *PB* yra griaunantis filmas tuo požiūriu, jog jis yra „perdėtai ortodoksi-

nis", perdėtai realizuojantis fantaziją apie moters auką vyriškajam *jouissance*.

Būtina įsidėmėti radikalią Besės ir Jano pozicijų asimetriją: Jano *jouissance* lieka falinis (masturbacinis *jouissance*, palaikomas fantazijų apie Kitą ir Kito dėka); jis elgiasi kaip libidinis vampyras, mintantis kito fantazijomis, kad galėtų išsaugoti savo falinio *jouissance* tėkmę; Besės poziciją apibūdina tai, jog ji savo noru įkūnija jo fantazijas. Asimetrija atsiranda dėl to, kad Jano prašymas mylėtis su kitais vyrais ir jam apie tai pasakoti savaime yra dviprasmiškas: be akivaizdžios interpretacijos (ji turi aprūpinti jį fantazijomis, kurios palengvintų luošio gyvenimą), jis gali būti interpretuojamas kaip pasiaukojimo ir kraštutinio gerumo aktas – o jei jis tai daro puikiai žinodamas, kad priešingu atveju ji bus pamerkta skaisčiam gyvenimui? Gal prašymas mylėtis su kitais vyrais yra strategija, kurios tikslas *apsaugoti* ją nuo pasiaukojimo – t. y. sugundyti ją džiaugtis seksu, suteikiant tam racionalų pagrindą (iš tiesų ji tai daro norėdama jam įtikti...). Filmas parodo, jog iš pradžių Janas atsiduria nepatogioje vagneriško herojaus situacijoje: jis nori, nors negali, numirti; taigi jis mėgaujasi Besės santykiais su kitais vyrais ir pasakojimais apie tai iš aukščiausio altruizmo, tačiau pamažu į tai įsitraukia ir veikiai mėgaujasi tuo vis labiau ir labiau, taigi tai, kas prasidėjo kaip begalinio gerumo gestas, pamažu virsta perversyviu mėgavimusi – kad Janas suvokia, į kokius spąstus pateko, aišku iš jo pokalbio su kunigu filmo pabaigoje, kur jis prisipažįsta esąs blogis, apsėstas blogų minčių... Taigi Jano trajektorija eina nuo pirminio gerumo savo artimui/ai iki jo(s) perversyvaus išnaudojimo – kartu tai esminė pamoka, kad perdėtas gerumas neišvengiamai taip baigiasi. Trumpai tariant, filmas *PB* gali būti interpretuojamas kaip įprastinės metafizinės

opozicijos tarp gryno proto ir nešvaraus kūno inversija: nešvarus (Jano) protas *versus* grynas (Besės) kūnas.

Taigi Besė įkūnija gryną, absoliutų Tikėjimą, ji transcenduoja (ar veikiau suspenduoja) plyšį tarp didžiojo Kito ir *jouissance*, tarp simbolinės plotmės ir Tikrovės: kaina, kurią reikia sumokėti už tokį tiesioginį religinio Tikėjimo ir seksualinio *jouissance* sutapimą, yra psichozė. Ar pats filmas nėra psichotinis? Ar įmanoma priimtinai pateikti tokią tiesmuką istoriją apie stebuklus šiandien, mūsų ciniškoje postmodernioje epochoje? Filmo *Prieš bangas* esmę sudaro įtampa tarp pasakojimo ir būdo, kuriuo jis yra nufilmuotas, tarp turinio ir formos. Įdėmus žiūrovas negali nepastebėti trijų formos bruožų: 1) nervingų, trūkčiojančių, rankine kamera nufilmuotų kadrų su matomais trukdžiais ekrane, lyg žiūrėtume mėgėjišką juostą per vaizdo grotuvą; 2) tęstinumo pertrūkių ir susisluoksniavimų (vienas po kito bėgantys kadrai dažnai žymi laiko pertrūkį arba parodo tą patį įvykį iš kito taško; be to, kamera per panoraminį vaizdą pereina nuo vieno kalbėtojo prie kito, užuot nukirtusi vaizdą, kaip tai daroma studijos produkcijoje); 3) filme beveik nėra muzikinio akompanimento (išskyrus statiškus, ilgai rodomus paveikslus kiekvieno iš septynių filmo segmentų pradžioje: šie paveikslai lydimi ištraukų iš garsiausių Eltono Johno, Davido Bowie'o ir kitų hitų, nurodančių tą laikotarpį, kai vyksta vaizduojama istorija). Šie bruožai suteikia filmui isteriško, mėgėjiško intensyvumo, primenančio vieną garsiausių ankstyvųjų Cassavetes'o filmų,[8] sukuria betarpiškumo pojūtį, įspūdį, jog galima slapta stebėti veikėjus, kol operatorius dar neturėjo progos peržiūrėti filmo ir jį pagražinti. Formos lygmeniu filmo santykis su įprastu profesionaliu filmu yra toks pat kaip namų sąlygomis sukurtos mėgėjiškos pornografijos ir profesionalios pornografijos.

(Reikšminga tai, jog išimtį sudaro tik jau minėti atvirai kičiniai, romantiniai, statiški gamtovaizdžio paveikslai su kiekvieno epizodo pavadinimais; šie kadrai, sukomponuoti su dideliu profesiniu rūpestingumu, tam tikru požiūriu dubliuoja romantinį turinį formos lygmeniu – ir, svarbu pažymėti, lyg priešpriešą šiam romantiniam efektui tik čia girdime modernią roko muziką iš to laikotarpio, kuriuo vyksta pasakojama istorija.)

Europos režisierių grupė, kuriai vadovauja von Trieras, neseniai paskelbė prieš Holivudą nukreiptą manifestą, nurodantį taisykles, kuriomis turi remtis Europos nepriklausomas kinas: jokių specialiųjų efektų, jokių manipuliacijų po filmavimo, rankinė kamera, jokio didelio biudžeto ir t. t. Nors filmas *Prieš bangas* sukurtas laikantis daugelio šių taisyklių, tai yra dalis jo specifinės kinematografinės strategijos, eksploatuojančios antagonizmą tarp formos ir turinio: susiduriame ne su pasakojimu, kuris atitiktų šias taisykles (šiuolaikiniu niūriu, realistiniu pasakojimu), bet, priešingai, su kraštutinai romantiniu pasakojimu, beveik priešingu tam turiniui, kurį implikuoja formalios taisyklės. Kitaip tariant, formalios procedūros (rankinė kamera, tęstinumo pažeidimas ir t. t.) nėra reikšmingos savaime: jos nėra fetišizuojamos kaip autonomiškos, savyje pakankamos procedūros, bet yra sudėtingos dialektinės mediacijos dalis. (Tikslią analogiją sukurtų menininkai, naudojantys specifines „radikalias“ modernistines procedūras – atonalią muziką, abstrakčią formalistinę tapybą – kaip dalį globalaus projekto, atitinkančio ikimodernistinio vėlyvojo romantizmo tikslus.) Von Trieras pats pabrėžia, kad jei filmas būtų nufilmuotas „tiesioginiu“ melodraminiu-jausmingu būdu, tinkančiu prie filmo turinio,

> Būtų pernelyg trošku. Jūs negalėtumėte to iškęsti. Mes tarsi paėmėme ir uždėjome stilių ant istorijos lyg filtrą. Tai lyg televizijos signalo kodavimas, kai jūs sumokate, kad galėtumėte pamatyti filmą: čia mes koduojame filmo signalą, kuris vėliau garantuoja žiūrovui galimybę jį atkoduoti. Šiurkštus, dokumentinis stilius, kurį pritaikiau filmui ir kuris iš esmės jį kvestionuoja ir anuliuoja, reiškia, kad mes priimame istoriją tokią, kokia ji yra.[9]

Būtent čia ir slypi paradoksas: vienintelis būdas stebėtojui „priimti istoriją tokią, kokia ji yra", tai atkoduoti ją tokia forma, kuri istoriją „anuliuoja ir kvestionuoja" – kitaip tariant, pajungti ją tam tikrai sapnų veiklai. Negana to, neturėtume išleisti iš akių paradokso, jog von Triero procedūra yra priešinga įprastai melodramos procedūrai, kai represuotas pasakojimo branduolys sugrįžta formos pertekliumi: ekspresyviu muzikos patosu, juokinga sentimentalia vaidyba ir t. t. Čia pats pasakojimas yra juokingai romantiškas, patetiškas, perdėtas, ir forma sumenkina (užuot akcentavusi) perdėtą turinio patosą. Filmo esmę ir sudaro šis antagonizmas tarp perdėtai romantinio turinio apie tikėjimą ir pseudodokumentinės formos – jų santykis labai dviprasmiškas. Kaip pabrėžia pats von Trieras, nėra taip, kad forma paprasčiausiai sunaikina turinį: būtent „blaivi" distancija turinio atžvilgiu lemia, jog turinys tampa „priimtinas", jog jis neatrodo juokingas (panašiai kaip pokalbyje aistringas meilės prisipažinimas atrodytų juokingas pateiktas tiesiogiai, tačiau tampa priimtinas, jei įvyniojamas į apsauginį ironijos šydą). Ir argi ne tas pats antagonizmas pastebimas pačiame turinyje, kur jis pasirodo kaip įtampa tarp asketiškos presbiterionų religinės bendruomenės, pajungtos religinio ritualo formai, iš kurios pašalintas bet koks *jouissance* pėdsakas

(pašalinimą signalizuoja iškelti bažnyčios varpai), ir autentiško, asmeninio santykio su Dievu, besiremiančio intensyviu *jouissance:* kas, jeigu regima griežta opozicija tarp sausos ortodoksinės ritualo Raidės (reguliuojančios gyvenimą protestantų bendruomenėje) ir gyvos Dvasios, nurodančios tikrą (Besės) tikėjimą anapus dogmos, yra klaidinanti? Kas, jeigu kaip perdėtai romantinis pasakojimas apčiuopiamas tik per pseudodokumentinės kameros objektyvo formą, taip ir grynas, autentiškas tikėjimas apčiuopiamas tik perleidus jį per uždaros ortodoksinės religinės bendruomenės filtrą? Deja, čia ir prasideda filmo problemos: šiandien dominuojanti subjektyvumo forma nėra identifikacija su uždara, ortodoksine, religine bendruomene (prieš kurią būtų galima sukilti), bet „atviras", atlaidus subjektas, vengiantis bet kokių apibrėžtų įsipareigojimų – paradoksalu tai, jog abu poliai filme *Prieš bangas* yra *toje pačioje pusėje,* kuri priešinasi dominuojančiai subjektyvumo formai. Visuomenėje, kurioje nuo tada, kai nėra Dievo (Įstatymo), vis labiau ir labiau *nieko nėra uždrausta,* filmas sukuria fundamentalų Draudimą, atveriantį erdvę autentiškai Transgresijai. Filmo problema ta, kad jame trūksta šios trečiosios sąvokos, šiandien dominuojančios subjektyvumo formos: Trieras redukuoja konfliktą iki priešpriešos tarp tradicijos (Bažnyčia kaip Institucija) ir postmodernybės (stebuklas), todėl išnyksta reikiama moderno dimensija. Ši dimensija, žinoma, egzistuoja, tačiau tiesioginiu materialiu aspektu (naftos gręžinių ir platformų pavidalu, kaip kraštutinė šiandieninio gamtos išnaudojimo forma) – o jos subjektyvus poveikis yra suspenduojamas.

Šioje vietoje peršasi palyginimas su Tarkovskiu. Tiek Tarkovskis, tiek Trieras remiasi įtampa tarp pasakojamo turinio ir kinematografinės struktūros: norint įžvelgti jų filmų esmę, ne-

pakanka tik naratyvinės analizės, nagrinėjančios, kas vyksta diegetinėje realybėje; būtina atsižvelgti į specifinį tankį ir svorį kinematografinio *écriture*, kuris sudaro turiniui dialektinę opoziciją, drauge sąlygoja ir griauna pasakojimo turinį. Triero atveju svarbiausias šios struktūros bruožas yra pseudodokumentinis, šiurkštus, rankine kamera nufilmuotas, mėgėjiškas montažo stilius, kuris sunaikina hiperpatetišką pasakojimo liniją (argi šis stilius nėra kinematografinis modernizmas *par excellence*? Taigi galima teigti, jog modernas, kuris pašalintas iš filmo *Prieš bangas* pasakojimo turinio, sugrįžta į jo formą – forma yra „represuoto" turinio „sugrįžimas"). Tarkovskio atveju svarbiausias struktūros bruožas yra materialios žemės ir vandens dimensijos tankis ir svoris, pagrindžiantis specifinį santykį su laiku, kuris „slenka" neapibrėžtai, savo vaga, aplenkdamas aiškią pasakojimo logiką.

Taigi būtų per daug paprasta interpretuoti Besę, kurią jos susikaustę ortodoksiški kaimynai atstumia tarsi pasileidusią beprotę, kaip paskutinį naivaus, autentiško, moteriško tikėjimo įsikūnijimą. Veikiau filmas turėtų būti interpretuojamas lyg meditacija apie tai, kaip sunkiai galimas – ar net neįmanomas – Tikėjimas šiandien: tikėjimas stebuklais, netgi pačiu kino stebuklu. Tikėjimas neišvengia įprastinio „autentiško tikėjimo sugrįžimo" likimo: grynas Tikėjimas virsta tik dar vienu estetiniu žaidimu. Atsižvelgiant į tai, jog filmo pabaigoje aukštai danguje pasirodo varpai, galima tokia filmo *Prieš bangas* interpretacija, kuri teigtų, jog būtent šiuo atveju filmas įkrinta į religinį obskurantizmą. Kitaip tariant, atrodo visai įmanoma, jog filmas baigiasi Besės mirtimi ir vėliau Jano atgautu gebėjimu vaikščioti: taip susidurtume su neišsprendžiamomis Pascalio lažybomis, „beprotišku" pasikliovimu dieviškąja Valia, kuris atsi-

tiktinius įvykius interpretuoja kaip „Tikrovės atsaką“ ir kurio tikėjimo grynumą palaiko tai, jog šis pasikliovimas negali būti „objektyviai verifikuotas“ (kaip jansenistų teologijoje, kuri pabrėžia, jog stebuklai pasirodo tiems, kurie jais jau tiki, o neutraliems stebėtojams jie atrodo kaip beprasmiai sutapimai ar atsitiktinumai). Tokiu atveju filmo *Prieš bangas* galutinė žinia būtų ta, jog „kiekviena(s) iš mūsų turime savyje palaimingą Rojaus ir Išganymo viziją, kuriai nereikia jokių garantijų išorinėje realybėje“... Tačiau tai, ką filmas *Prieš bangas* iš tiesų įgyvendina, primena gerai žinomą paranojinių istorijų žanrą, kur *idée fixe* pasirodo esanti tikra, o ne gryna herojaus haliucinacija: jis baigiasi brutaliu, netikėtu, faktiniu Besės tikėjimo patvirtinimu, lyg Henry Jameso apsakymas *Varžto pasukimas* būtų perrašytas taip, kad pabaigoje gautume objektyvų patvirtinimą, jog besivaidenančios velniškos figūros yra „tikros“, o ne tik guvernantės įsivaizduotos isteriškos haliucinacijos.

Šioje vietoje reiktų paaiškinti skirtumą tarp modernizmo ir postmodernizmo: jei ne tiesioginiai stebuklai, varpai danguje, filmas būtų tipiškas modernistinis kūrinys apie absoliutaus tikėjimo aklavietę; tačiau paskutinės minutės, kai stebuklas iš tiesų *įvyksta,* yra tam tikras postmodernistinis apendiksas prie kitu atveju tragiškos modernistinės egzistencinės Tikėjimo dramos. Kitaip tariant, postmodernizmą charakterizuoja būtent tai, jog jis gali sugrįžti į ikimodernų „užkerėtą pasaulį“, kuriame stebuklai iš tiesų įvyksta, kaip į estetinį reginį, „iš tiesų tuo netikėdamas“, tačiau be ironiškos ar ciniškos distancijos. Filmo *Prieš bangas* pabaiga turi būti suvokiama taip pat, kaip tie „magiški“ Davido Lyncho filmų momentai, kur asmenys (kurie kitu atveju dažnai atstovauja visiškam sugedimui) staiga religinės vizijos dėka iškeliami į angelišką palaimą. Pavyzdžiui,

filme *Mėlynasis aksomas (Blue Velvet)* Laura Dern netikėtai pradeda pasakoti Kyle'ui MacLachlanui apie viziją savo niūraus pasaulio, kuris staiga prisipildo liepsnelių ir jų čiulbėjimo, lydimo religinės vargonų muzikos – svarbu neatsiriboti nuo šios nekaltos palaimos scenos su ciniška distancija. Ir tikrai, paskutinėje *Mėlynojo aksomo* scenoje matome liepsnelę, snape negailestingai laikančią negyvą vabalą, taip nurodant sąsają su trauminiu kadru filmo pradžioje, kai kamera artėja prie žemės ir perteikia pasidygėtiną gyvybės šliaužiojimą – tačiau vėlgi, kaip prerafaelitų tapyboje, rojaus palaima ir pasidygėjimas gyvybės sugedimu yra dvi tos pačios monetos pusės, taigi būtų klaidinga interpretuoti šį paskutinį kadrą lyg ironišką siekį sunaikinti Lauros Dern ekstatinį liepsnelės kaip gryno gerumo įsikūnijimo aprašymą. Ar geriausias tokio radikalaus dviprasmiškumo pavyzdys nėra Laura Palmer iš serialo „Tvin Pykso miestelis" *(Twin Peaks)*, ypač pasileidusi mergina, įsitraukusi į nepadorų seksą ir narkotikus, tačiau kuriai, nepaisant to, po jos kankinės mirties suteikiamas atpirktos nekaltybės statusas? Filmo *Ugnie, sek paskui mane (Fire Walk With Me)*, kuris yra įvadas „Tvin Pykso" serijoms, pabaigoje, po garsiojo kadro, rodančio Lauros Palmer kūną, suvyniotą į baltą plastiką, vėl matome ją paslaptingoje Raudonojoje Ložėje – Zonoje, priklausančioje „Tvin Pykso" serijoms – sėdinčią kėdėje, o agentas Kuperis stovi šalia, uždėjęs ranką jai ant peties, palankiai šypsodamasis, lyg norėtų ją padrąsinti. Po kelių nerimastingo suglumimo akimirkų ji pamažu atsipalaiduoja ir pradeda juoktis juoku, sumišusiu su ašaromis; juokas tampa vis džiugesnis ir džiugesnis, kol staiga prieš ją pasirodo angelo vizija. Nors ši scena gali pasirodyti juokinga ir kičinė, reikia atkakliai teigti, jog kai po brutalaus išprievartavimo ir nužudymo Laura Palmer

yra atperkama, paverčiama laiminga besišypsančia būtybe, žiūrinčia į savo pačios angelišką viziją, šioje scenoje nėra jokios ironijos. Kalbant apie filmą *Prieš bangas* ypač svarbu tai, kad paskutinis kadras, vaizduojantis varpus, yra nufilmuotas iš viršaus – vadinasi, iš Dievo pozicijos, panašiai kaip Hitchcocko filme *Paukščiai,* kur matome garsųjį kadrą, parodantį Bodega Bay miestelį iš viršaus (ar paukščių, įsiterpiančių į rėmą, funkcija nėra homologiška varpų funkcijai Triero filme?). Tačiau šis homologiškas Dievo akies matymo taško panaudojimas tik paryškina skirtumą: Hitchcocko filme dieviškas regėjimo taškas rodo piktavališką nepadoraus superego dievybės abejingumą žmogiškiems reikalams, o Triero filme – geranorišką, sutaikantį dieviškojo *Jouissance* Tikrovės aspektą.

Visi trys filmai, *MŽ, PLV* ir *PB,* tokiu būdu priartėja prie Gerumo ribos, ištempia Gerumą anapus apibrėžtos ribos, kur jis virsta (ar veikiau sutampa) su savo priešybe: sesers Helenos perdėta užuojauta atstumiančiam žmogžudžiui ištempia „meilę artimui" iki perversyvaus susižavėjimo; Saros ištikimybė Beno apsisprendimui nusižudyti radikalizuoja pagarsėjusią prostitutės simpatiją iki kito palaikymo net tada, kai jis veikia prieš savo interesus; Besės gerumas paskatina ją sudaryti ekstravagantiškus simbolinius mainus, kurie verčia susitaikyti su baisiu pažeminimu ir žiauria mirtimi. Trys filmai suformuoja tam tikrą triadą, nurodančią tris moters pozicijas vyro atžvilgiu: (perversyvią) religinę, (isterišką) prostitutės, (psichotinę) ištekėjusios moters. Taip pat jie pateikia tris variacijas tema „mirtis ir mergelė" – visi trys vyrai, su kuriais moterys susiduria, yra tam tikri „gyvi mirusieji", apsistoję „tarp dviejų mirčių": sesuo Helena susiduria su vyru, pasmerktu mirti ir laukiančiu egzekucijos; Sara sutinka vyrą, kuris pats nusprendė nusižudyti ir geria, kol numirs; Besė atsiduria

prieš vyrą, kuris visiškai luošas. Tai kurgi ta „normali" ištekėjusi moteris? Kitaip tariant, įprasta Viktorijos laikų vyriška šovinistinė išmintis, pasak kurios vienintelis būdas moteriai išlikti psichiškai sveikai (t. y. išvengti isteriškų priepuolių ar perversyvaus pasileidimo) yra ištekėti, turi būti apverčiama: tikrasis klausimas yra toks: kaip moteris gali ištekėti nesusirgdama psichoze? Atsakymas, žinoma, būtų toks: susitaikydama su partnerio (vyro) kastracija – t. y. su tuo, jog partneris *turi* falą, tačiau pats *nėra* falas. Galima tik fantazuoti apie Kitą Vyrą, kuris pats būtų falas, tačiau kai toks vyras iš tiesų sutinkamas, padariniai yra katastrofiški, kaip rodo psichotinė Besės lemtis.



[1] Tarp kitko, šio *jouissance* statusas yra radikaliai dviprasmiškas: jis atstovauja Panašumui, kuriame tai, kas „mano", sutampa su tuo, kas yra „kitų" – t. y. įspraudžia Kitybės išorinio intymumo (*ex-timate*) branduolį į mano vidų. Dėl šios priežasties įprastinę formulę, pagal kurią aš „projektuoju" į Kitą, kuris tuo pat metu mane žavi ir atstumia, savo neįsisąmonintą/neatpažintą *jouissance* (panašiai kaip pagarsėjęs baltųjų susižavėjimas afroamerikiečių potencija), užtamsina faktas, jog *jouissance* niekada nėra tiesiog „mano". Pareiga „atpažinti Kito *jouissance*" savo paties nesuvokto *jouissance* projekcijoje panaudoja veidrodinio atspindėjimo santykį tarp dviejų *jouissance,* kuris čia visiškai netinkamas.

[2] Žr.: Alain Badiou, *L'Être et l'évenement* (Paris, Seuil, 1988).

[3] Šiam skilimui suprasti labai svarbi scena, kai Sara pasiūlo Benui kaip dovaną mažą metalinę gertuvę: jis trumpam sutrinka, nebūdamas tikras, ką ši dovana galėtų reikšti. „Tikslios" interpretacijos nėra: visos trys interpretacijos (tai maža gertuvė, gerk nuosaikiai, jei nori išlikti; aš tave myliu besąlygiškai, tokį, koks esi, gerk... nusigerk iki mirties, griūk negyvas!) turi būti išsaugotos, nes neįžiūrimas šio gesto nesuvokiamumas, įkūnijantis neperprantamą šios dovanos paslaptį, sudaro šios scenos esmę.

[4] Čia labai svarbus įprastinių giminės (*gender*) vaidmenų apvertimas: paprastai būtent moteris yra apžavėta mirties potraukio, o vyras desperatiškai bando ją „pažadinti", prikelti iš letargijos ir įtraukti į angažuotą gyvenimą.
[5] „Aš norėjau sukurti filmą apie gerumą": „Nuogi stebuklai", interviu su Larsu von Trieru, *Sight and Sound* 6 (1996), p. 12.
[6] Žr.: Jacques Lacan, *Seminar VIII: Le transfert* (Paris, Éditions de Seuil, 1988), p. 312–321.
[7] Detalesnį šio moteriškojo maskarado aspekto aiškinimą žr.: Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder* (London, Verso, 1996), 2 skyrių.
[8] Johno Cassavetes'o filmas *Veidai* (*Faces*) įdomus grynai formaliu požiūriu, atsižvelgiant į tai, kaip kameros pozicijos ir judesiai sulaužo įprastą Holivudo „amerikietiško" kadro procedūrą (rodančią kalbančius veikėjus aukštyn nuo pusiaujo): filme *Veidai* kamera per daug priartėja prie veikėjų, paprastai fokusuodama tik jų veidus ir pečių dalį, ir būtent šis atgrasus perdėtas artumas sukuria nemalonų, nepadorų „desublimacijos" efektą, paverčiantį subjektus „pasibjaurėtinais", detaliai parodantį jų veidų isteriškus iškraipymus.
[9] „Nuogi stebuklai", p. 12.

Versta iš: Slavoj Žižek, Death and the Maiden, *The Žižek Reader,* ed. by Elisabeth Wright and Edmund Wright, Oxford, UK, and Mass., USA: Blackwell, 1999, p. 208–221.

11. SVEIKI ATVYKĘ Į TIKROVĖS DYKUMĄ

Tikrovės pasija, regimybės pasija

Kai Brechtas, vykdamas iš savo namų į teatrą 1953 metų liepą, aplenkė Sovietų tankų koloną, judančią link *Stalinallee* numalšinti darbininkų sukilimo, jis pamojavo jiems ir vėliau tą dieną užsirašė savo dienoraštyje, kad tuo momentu (nors niekada nebuvo partijos narys) pirmą kartą gyvenime pajuto norą įstoti į Komunistų partiją. Vargu ar Brechtas toleravo kovos žiaurumą vildamasis, jog ji atneš klestinčią ateitį: veikiau patį prievartos šiurkštumą jis suvokė ir parėmė kaip autentiškumą... Ar tai nėra puikus pavyzdys to, ką Alainas Badiou apibrėžė kaip svarbiausią dvidešimtojo amžiaus bruožą: „tikrovės pasija" [*la passion du réel*]?[1] Kitaip negu devynioliktasis amžius su utopiniais ar „moksliniais" projektais ir idealais, ateities planavimu, dvidešimtasis amžius siekia pateikti patį daiktą, tiesiogiai realizuodamas ilgai lauktą Naująją Tvarką. Galutinis ir lemiamas dvidešimtojo amžiaus momentas buvo tiesioginė Tikrovės patirtis kaip priešprieša kasdienei socialinei realybei – ekstremali Tikrovės prievarta yra kaina, kurią turime sumokėti už tai, kad nuskutame apgaulingus realybės sluoksnius.

Sėdėdamas Pirmojo pasaulinio karo apkasuose, Ernstas Jüngeris džiaugėsi būsima kova vienas prieš vieną kaip autentišku intersubjektyviu susidūrimu: autentiškumą sukuria prievartinės transgresijos aktas, pradedant Lacano Tikrove – tai Daiktas, su kuriuo Antigonė susiduria pažeisdama Miesto įstatymus – bai-

giant Bataille aprašytu ekscesu. Seksualumo plotmėje šios „Tikrovės pasijos" ikona yra Oshima'os filmas *Jausmų imperija (Empire of the Senses),* sukurtas Japonijoje 1970 metais, kuriame meilės santykiai virsta abipusiu kankinimu, pasibaigiančiu mirtimi. Ar kraštutine Tikrovės pasijos apraiška negalime laikyti galimybės, kurią siūlo atviri internetiniai puslapiai, kur galima stebėti vaginos vidų per mažą kamerą, pritaisytą dirbtinio falo viršuje? Šiame kraštutiniame taške randasi pokytis: kai per daug priartėjame prie geidžiamo objekto, erotinis susižavėjimas virsta pasibjaurėjimu pliko kūno Tikrove.[2]

Kita „Tikrovės pasijos" versija, kurią galime priešpriešinti „tarnavimui gėriui" socialinėje realybėje, yra aiškiai matoma Kubos revoliucijoje. Pasinaudodama būtinybe, šiandieninė Kuba ir toliau herojiškai neigia kapitalistinę nusidėvėjimo ir planuojamo senėjimo logiką: dauguma ten naudojamų produktų Vakaruose laikomi nusidėvėjusiais – ne tik pagarsėję 1950 metų amerikietiški automobiliai, kurie vis dar stebuklingai funkcionuoja, bet net ir dešimtys Kanados geltonųjų mokyklos autobusų (su senais, vis dar įskaitomais užrašais prancūzų ar anglų kalbomis), kurie buvo gauti kaip dovana ir panaudoti viešajam transportui.[3] Taigi susiduriame su paradoksu, jog pašėlusioje globalaus kapitalizmo eroje pagrindinė revoliucijos užduotis yra nuvesti socialinę dinamiką į aklavietę – tai kaina, kurią reikia mokėti už pašalinimą iš globalaus kapitalistinio tinklo. Čia matome keistą simetriją tarp Kubos ir Vakarų „postindustrinių" visuomenių: abiem atvejais pašėlusi mobilizacija slepia daug gilesnį nejudrumą. Kuboje revoliucinė mobilizacija slepia socialinį sąstingį; išsivysčiusiuose Vakaruose pašėlęs socialinis aktyvumas slepia pamatinį globalaus kapitalizmo vienodumą, Įvykio stoką...

Walteris Benjaminas apibrėžė Mesianistinį momentą kaip *Dialektik im Stillstand,* sustingusią dialektiką: belaukiant Mesianistinio Įvykio, gyvenimas sustoja. Ar Kuboje neaptinkame keisto šio momento išsipildymo, tam tikro negatyvaus Mesianistinio laiko: socialistinio sąstingio, kuriame „laikas tuoj išseks", todėl kiekvienas laukia Stebuklo, kuris įvyks, kai Castro mirs, o socializmas žlugs? Nenuostabu, kad šalia politinių žinių ir pranešimų svarbiausia laida per Kubos TV yra anglų kalbos kursai – jų neįsivaizduojama daugybė, penkios šešios valandos kiekvieną dieną. Paradoksalu, tačiau pats sugrįžimas prie antimesianistinio kapitalistinio normalaus gyvenimo yra suvokiamas kaip Mesianistinio laukimo objektas – kažkas, ko šalis paprasčiausiai laukia, įšalusi neveikimo būsenoje.

Kuboje pats pasiaukojimas yra suvokiamas/primetamas kaip autentiško revoliucinio Įvykio įrodymas – psichoanalizėje tai vadinama kastracijos logika. Visa Kubos politinė-ideologinė tapatybė remiasi ištikimybe kastracijai (nenuostabu, jog Vado vardas – Fidelis Castro!): priešpriešą Įvykiui sudaro vis didėjanti socialinės būties/gyvenimo inercija: tai šalis, sustingusi laike, su senais yrančiais pastatais. Revoliucinis Įvykis buvo „išduotas" ne termidoro valdžios įvestos naujos tvarkos; pats prisirišimas prie Įvykio vedė prie pozityvios socialinės būties sąstingio. Yrantys pastatai *yra* ištikimybės Įvykiui įrodymas. Nenuostabu, jog revoliucinė ikonografija šiandieninėje Kuboje pilna krikščioniškų nuorodų – Revoliucijos apaštalų, Che Guevara'os išaukštinimo iki Kristaus, iki Amžinojo („lo Eterno" – tai pavadinimas dainos, kurią Carlosas Puebla apie jį dainuoja): kai Amžinybė įsikūnija laike, laikas sustoja. Nenuostabu, kad esminis įspūdis, kurį galima buvo susidaryti Havanoje 2001 metais, buvo tas, jog visi vietiniai gyventojai pabėgo ir *Havaną*

užgrobė skvoteriai – nerandantys vietos šiuose didinguose senuose pastatuose, užėmę juos laikinai, padaliję dideles erdves medinėmis perskyromis ir t. t. Taigi Kubos įvaizdis, kurį susidarome iš Pedro Juano Gutiérrezo romano (iš jo „nešvarios Havanos trilogijos") yra daug pasakantis: Kubos „būtis", kuri priešpriešinama revoliuciniam Įvykiui, – tai kasdienė kova už išlikimą, pabėgimas į drastišką nešvankų seksą, naudojimasis diena neturint jokių ateities planų. Ši obsceniška inercija ir yra revoliucinio Didingumo „tiesa".[4]

Ar vadinamasis fundamentalistinis teroras taip pat nėra Tikrovės pasijos išraiška? 1970 metų pradžioje, po Naujosios Kairės studentų pasipriešinimo judėjimo žlugimo Vokietijoje, vienas iš jo padarinių buvo Raudonosios armijos frakcijos (*Red Army Faction*) terorizmas (Baaderio-Meinhofo „gauja" ir t. t.); jis rėmėsi prielaida, kad studentų judėjimo nesėkmė parodė, jog masės taip giliai įklimpusios savo apolitiškame konsumeristiniame būvyje, kad jų tiesiog neįmanoma pažadinti įprastu politiniu švietimu ir sąmoningumo skatinimu – reikia daug drastiškesnės intervencijos, norint prikelti juos iš ideologinio sąstingio, iš hipnotinės konsumeristinės būklės, ir tik tiesioginė prievartinė intervencija, pavyzdžiui, prekybos centrų sprogdinimas, būtų veiksminga. Ir argi tas pat, tik skirtingu lygmeniu, negalioja šiandieniniam fundamentalistiniam terorizmui? Ar jo tikslas nėra pažadinti mus, Vakarų piliečius, iš mūsų sąstingio, iš panirimo mūsų kasdieniame ideologiniame pasaulyje?

Paskutiniai du pavyzdžiai nurodo fundamentalų „Tikrovės pasijos" paradoksą: ji pasirodo per savo visišką priešybę, būtent *teatrališką reginį* – pradedant parodomaisiais stalinistiniais teismo procesais, baigiant įspūdingais teroristiniais aktais.[5] Taigi jei Tikrovės pasija baigiasi visišku supanašėjimu su įspūdingu

Tikrovės efektu, tuomet, laikantis tikslios inversijos, „postmoderni“ pasija regimybei baigiasi drastišku sugrįžimu prie Tikrovės pasijos. Imkime „pjaustytojų“ fenomeną (tai žmonės, dažniausiai moterys, jaučiantys neatremiamą poreikį pjaustyti save skustuvais ar kitaip save žaloti); šis reiškinys vyksta paraleliai mūsų aplinkos virtualizavimui: šis fenomenas reprezentuoja desperatišką siekį sugrąžinti kūno Tikrovę. Šiuo požiūriu pjaustymasis turi būti priešpriešinamas normaliam tatuiruočių rašymui ant kūno, kuris garantuoja subjekto dalyvavimą (virtualioje) simbolinėje tvarkoje – pjaustymosi problema, priešingai, yra pačios realybės teigimas. Toli gražu nebūdamas savižudiškas, taip pat ir nenurodydamas susinaikinimo geismo, pjaustymasis yra radikali pastanga (iš naujo) valdyti realybę arba (kitas šio fenomeno aspektas) tvirtai pagrįsti ego kūniška realybe ir taip įveikti nepakeliamą nerimą dėl to, jog pjaustytojai suvokia save kaip neegzistuojančius. Pjaustytojai paprastai pasakoja, kad vos tik jie pamato šiltą raudoną kraują, tekantį iš pasidarytos žaizdos, jie vėl jaučiasi gyvi, tvirtai įsišakniję realybėje[6]. Taigi nors pjaustymasis – patologinis fenomenas, tai yra patologinė pastanga išsikovoti tam tikrą normalumą, išvengti totalios psichotinės krizės.

Šiandieninėje rinkoje randame daugybę produktų, neturinčių žalingų savybių: kavą be kofeino, grietinėlę be riebalų, alų be alkoholio... Sąrašą galima pratęsti: tai galioja ir virtualiam seksui be sekso, Colino Powello doktrinai apie karą be aukų (iš mūsų pusės, žinoma) kaip karui be karo, šiuolaikiniam politikos kaip ekspertų administravimo meno apibrėžimui, taigi politikai be politikos, taip pat ir šiandieniniam tolerantiškam liberaliajam multikultūralizmui kaip patirčiai Kito, kuris jau netekęs savo Kitoniškumo (idealizuotas Kitas, kuris tik žavingai

šoka ir turi ekologiškai pagrįstą holistinį požiūrį į tikrovę, nors tai, kad jis muša žmoną, lieka nepastebėta...). Virtuali Realybė paprasčiausiai apibendrina šią procedūrą, kai pasiūlomas produktas be substancijos: ji sukuria realybę, kuri pati neturi substancijos, kieto besipriešinančio Tikrovės branduolio – panašiai kaip kava be kofeino kvepia ir turi tą patį skonį kaip tikra kava, nors ir nėra kava, Virtuali Realybė taip pat patiriama kaip realybė, nors ir nėra realybė. Šis virtualizacijos procesas baigiasi tuo, jog „tikrą realybę" imame suvokti kaip virtualų darinį. Didžiajai publikos daliai PPC sprogimas buvo įvykis, regimas per televizoriaus ekraną, ir, stebint dažnai kartojamą kadrą, kaip išsigandę žmonės bėga į kamerą nuo griūvančio bokšto sukelto milžiniško dulkių debesies, ar pats šis rakursas nepriminė įspūdingų kadrų iš katastrofų filmų, ar tai nebuvo specialusis efektas, pralenkiantis visus kitus, nes, kaip pažymėjo Jeremy Benthamas – realybė yra pati geriausia savo pačios regimybė?

Ar santykis tarp PPC atakų ir Holivudo katastrofų filmų nėra toks pats kaip tarp *snuff* pornografijos ir įprastų sadomazochistinių pornografinių filmų? Karlo Heinzo Stockhauseno provokuojančiame teiginyje, jog į PPC bokštus besirėžiantys lėktuvai buvo tobuliausias meno kūrinys, esama dalelės tiesos: PPC bokštų griuvimą galime suvokti kaip dvidešimtojo amžiaus meno „Tikrovės pasijos" kulminaciją – patys „teroristai" ėmėsi šio veiksmo ne tam, kad padarytų tikrą materialinę žalą, bet *dėl įspūdingo efekto*. Praėjus kelioms dienoms po 2001 metų rugsėjo 11-osios, mūsų žvilgsnis vis dar buvo prikaustytas prie vaizdo, kai lėktuvas rėžiasi į vieną iš PPC bokštų, ir visi buvome priversti patirti, ką reiškia „potraukis pakartoti" bei *jouissance* anapus malonumo principo: mes norėjome matyti tai daug kartų; tie patys kadrai buvo kartojami *ad nauseam,* ir nemalo-

nus pasitenkinimas, kurį patyrėme, buvo pats gryniausias *jouissance*. Būtent tuomet, kai stebėjome TV ekrane griūvančius abu bokštus, suvokėme, kokia netikra yra „TV šou realybė": net jei šie šou vyksta „iš tikrųjų", žmonės juose vis dar vaidina – paprasčiausiai vaidina save. Įprastinis atsiribojimas romane („veikėjai šiame tekste yra išgalvoti, bet koks panašumas į tikrus asmenis yra visiškai atsitiktinis") taip pat galioja ir realybės muilo operų dalyviams: ten matome išgalvotus veikėjus, net jei jie iš tikrųjų vaidina save.

Autentiška dvidešimtojo amžiaus pasija įsiskverbti į Tikrą Daiktą (galiausiai į destruktyvią Tuštumą) per regimybių voratinklį, sukuriantį mūsų realybę, pasiekia kulminaciją Tikrovės virpulyje, sukuriančiame kraštutinį „efektą", kurio vaikomasi digitalizuotais specialiaisiais efektais, pradedant realybės TV ir mėgėjiška pornografija, baigiant *snuff* filmais. *Snuff* filmai, pateikiantys „tikrą daiktą", tikriausiai yra kraštutinė Virtualios Realybės tiesa. Esama intymaus ryšio tarp realybės virtualizavimo ir nesibaigiančio, begalinio kūniško skausmo, daug stipresnio nei įprastinis: ar biogenetikos ir Virtualios Realybės derinimas neatveria naujų „užkerėtų" *kankinimo* galimybių, naujų ir negirdėtų horizontų, galinčių praplėsti mūsų gebėjimą kęsti skausmą (praplečiant sensorines galimybes iškęsti skausmą, išrandant naujas jo sukėlimo formas)? Galbūt kraštutinis Sade'o vaizdinys apie „nemirštančią" kankinimų auką, kuri gali kentėti nesibaigiančius skausmus, negalėdama pabėgti į sau priklausančią mirtį, laukia, kol galės tapti realybe.

Didžiausia Amerikos paranojinė fantazija sukasi apie asmenį, gyvenantį mažame idiliškame Kalifornijos mieste, vartotojų rojuje, ir staiga pradedantį įtarti, kad pasaulis, kuriame jis gyvena, yra apgaulė, vaidinimas, kuris vaidinamas tik tam, kad jį

įtikintų, jog gyvena realiame pasaulyje, nors visi žmonės aplink jį yra aktoriai ir statistai gigantiškame šou. To pavyzdys gali būti Peterio Weiro filmas *Trumeno šou* (*The Truman Show*, 1998) su Jimu Carrey, kuris vaidina mažo miestelio klerką, pamažu suvokiantį, jog yra nuolatinio, dvidešimt keturias valandas trunkančio televizijos šou herojus: jo gimtasis miestas iš tiesų yra gigantiška studija, kur visur jį sekioja kameros. Tarp jo pirmtakų verta paminėti Phillipo K. Dicko romaną *Time out of Joint* (1959), kuriame herojus, gyvenantis kuklų kasdienį gyvenimą mažame idiliškame Kalifornijos mieste 1950-ųjų pabaigoje, pamažu suvokia, jog visas miestas yra padirbinys, sukurtas tam, kad jis būtų patenkintas... Pamatinė kūrinių *Trumeno šou* ir *Time out of Joint* patirtis yra ta, jog vėlyvojo kapitalizmo vartotojiškas Kalifornijos rojus, būdamas hiperrealus, tam tikru būdu yra *nerealus*, be substancijos, neturintis materialaus inertiškumo. Panašus siaubo „derealizavimas" prasidėjo po PPC sprogimo: nors aukų skaičius – 3000 – kartojamas visą laiką, stebėtina, kad beveik nematome vykstančių skerdynių – nei išdraskytų kūnų, nei kraujo, nei desperatiškų mirštančių žmonių veidų... kitaip negu reportažuose apie trečiojo pasaulio katastrofas, kur svarbiausia yra sukurti sensacingą žinią apie kokią nors siaubingą detalę: Somalis miršta iš bado, išprievartautos Bosnijos moterys, vyrai perpjautomis gerklėmis. Šie kadrai visuomet lydimi išankstinio perspėjimo, kad „kai kurie vaizdai, kuriuos pamatysite, yra žiaurūs ir gali išgąsdinti vaikus" – tai įspėjimas, kurio niekada negirdime reportažuose apie PPC griuvimą. Ar tai nėra dar vienas įrodymas, jog net šiuo tragišku momentu išsaugomas atstumas, skiriantis Mus nuo Jų, nuo jų realybės: tikrasis siaubas vyksta *ten*, o ne *čia*?[7]

Taigi ne tik Holivudas kuria tikro gyvenimo regimybę, netu-

rinčią materialumo svorio ir inercijos – vėlyvojo kapitalizmo vartotojų visuomenėje pats „realus socialinis gyvenimas“ kažkokiu būdu įgyja suvaidintos regimybės bruožų, kur mūsų kaimynai „realiame“ gyvenime elgiasi kaip scenos aktoriai ir statistai... Vėlgi galutinė kapitalistinio utilitarinio nudvasinto pasaulio tiesa yra paties „tikrojo gyvenimo“ dematerializacija, jo virtimas regimybės šou. Christopheris Isherwoodas išreiškė šį Amerikos kasdienio gyvenimo nerealumo pojūtį kalbėdamas apie motelių kambarius: „Amerikos moteliai yra netikri! Jie sąmoningai suprojektuoti taip, kad būtų netikri... Europiečiai mūsų nemėgsta, nes mes persikėlėme gyventi į savo reklamą, panašiai kaip hermitai sulenda į olas kontempliuoti“. Peterio Sloterdijko „sferos“ samprata čia realizuojama pažodžiui, kaip gigantiška metalinė sfera, apgaubianti ir izoliuojanti visą miestą. Prieš keletą metų tokie fantastiniai filmai kaip *Zardoz* ar *Logano pabėgimas* (*Logan's Run*) nuspėjo šiandieninę postmodernią nemalonią būklę, perkeldami šią fantaziją į pačią bendruomenę: tai izoliuota grupė, gyvenanti aseptinį gyvenimą izoliuotoje erdvėje, besiilginti realaus pasaulio materialaus nykimo patirties. Ar be galo kartojamas kadras, kai lėktuvas priartėja ir rėžiasi į antrąjį PPC bokštą, nėra tikroviška versija garsiosios scenos iš Hitchcocko filmo *Paukščiai*, puikiai išanalizuotos Raymondo Bellouro, kur Melani priartėja prie Badega Bay molo, perplaukusi įlanką mažu laiveliu? Kai, artėdama prie prieplaukos, ji mojuoja (būsimam) mylimajam, vienas paukštis (kuris iš pradžių atrodo kaip neaiški tamsi dėmė) staiga pasirodo kadro viršuje iš dešinės ir kerta jai į galvą.[8] Ar lėktuvas, kuris rėžėsi į PPC bokštą, nebuvo ta Hitchcocko pavaizduota anamorfinė dėmė, kuri denatūralizavo idilišką ir gerai pažįstamą Niujorko peizažą?

Brolių Wachowskių hitas *Matrica* (*Matrix*, 1999) privedė šią logiką iki kraštutinumo: materiali realybė, kurią visi patiriame ir matome aplinkui, pasirodo esanti virtuali, kuriama ir koordinuojama gigantiško megakompiuterio, su kuriuo visi esame susieti; kai pagrindinis veikėjas (kurį vaidina Keanu Reevesas) atsibunda „tikroje realybėje", jis mato apleistą peizažą, užterštą sudegusiomis liekanomis – to, kas liko iš Čikagos po globalaus karo. Pasipriešinimo vadas Morfėjus ironiškai pasisveikina: „Sveiki atvykę į tikrovės dykumą". Argi kažkas panašaus nevyko Niujorke rugsėjo 11-ąją? Jo gyventojai atsidūrė „tikrovės dykumoje" – mums, sugadintiems Holivudo, šis peizažas bei griūvančių bokštų kadrai galėjo nebent priminti labiausiai kvapą gniaužiančias scenas iš katastrofų filmų.

Kai girdime, jog atakos buvo visiškai netikėtas šokas, jog įvyko tai, kas yra neįsivaizduojama Neįmanomybė, reiktų prisiminti kitą išskirtinę katastrofą iš dvidešimtojo amžiaus pradžios – *Titaniko* skendimą: tai taip pat buvo šokas, tačiau jam jau buvo numatyta vieta ideologinėje vaizduotėje, nes *Titanikas* buvo devynioliktojo amžiaus industrinės civilizacijos galios simbolis. Ar negalime to paties pasakyti ir apie šias atakas? Argi masinės informacijos priemonės visą laiką neatakavo mūsų kalbomis apie teroristų grėsmę; ši grėsmė akivaizdžiai turi libidinę motyvaciją – prisiminkime tokius filmus kaip *Pabėgimas iš Niujorko (Escape from New York)* arba *Nepriklausomybės diena (Independence Day)*. Būtent toks ir yra loginis paaiškinimas, kodėl atakos dažnai lyginamos su Holivudo katastrofų filmais: neįmanomybė, kuri įvyko, buvo fantazijos objektas, taigi tam tikru mastu Amerika gavo tai, apie ką fantazavo, ir tai buvo didžiausias siurprizas. Didžiausias šios sąsajos tarp Holivudo ir „karo su terorizmu" apvertimas radosi tuomet, kai Pen-

tagonas nusprendė prašytis Holivudo pagalbos: 2001 metų spalio pradžioje spauda pranešė, jog grupė Holivudo scenaristų ir režisierių, katastrofų filmų specialistų, yra įtraukta į Pentagono tyrimą tam, kad įsivaizduotų galimus teroristų atakų scenarijus ir padėtų šias atakas atremti. Atrodo, jog šį sąveika tęsiasi: 2001 metų lapkričio pradžioje vyko keletas susitikimų tarp Baltųjų Rūmų patarėjų ir vyresniųjų Holivudo prodiuserių, siekiant koordinuoti karo veiksmus ir apibrėžti, kaip Holivudas galėtų būti naudingas „karui su terorizmu pasiųsdamas tinkamą ideologinę žinią ne tik amerikiečiams, bet taip pat ir Holivudo publikai visame pasaulyje – tai galutinis empirinis įrodymas, kad Holivudas iš tiesų funkcionuoja kaip „ideologinis valstybės aparatas".

Taigi turėtume apversti įprastinę interpretaciją, pagal kurią PPC sprogimai buvo Tikrovės įsibrovimas, sukrėtęs mūsų iliuzinę Sferą: visiškai priešingai – dar prieš PPC griuvimą mes gyvenome realybėje, kurioje trečiajame pasaulyje vykstančius baisumus suvokėme kaip kažką, kas nebuvo mūsų socialinės realybės dalis, kaip kažką, kas (mums) egzistavo lyg šmėkliška regimybė (TV) ekrane – o tai, kas įvyko rugsėjo 11-ąją, buvo šios įsivaizduojamos ekrano regimybės išsipildymas mūsų realybėje. Ne realybė įsibrovė į mūsų vaizdinį: vaizdinys įsibrovė ir supurtė mūsų realybę (t. y. simbolines koordinates, kurios apibrėžia tai, ką suvokiame kaip realybę). Tai, jog po rugsėjo 11-osios daugumos populiarių filmų, kurių scenos primena PPC griuvimą (vaizduoja degančius ar puolamus aukštus pastatus ar teroristinius aktus), rodymas buvo atidėtas (arba filmai buvo padėti į lentynas) turėtų būti interpretuojama kaip fantazminio pagrindo, sąlygojusio PPC griuvimą, „represavimas". Žinoma, čia nesiruošiama žaisti pseudopostmodernaus žaidimo,

kuris PPC sprogimą redukuotų į dar vieną medijos reginį, interpretuoti jį kaip *snuff* pornografinio filmo katastrofinę versiją; klausimas, kuris turėjo kilti tuomet, kai spoksojome į TV ekranus rugsėjo 11-ąją, yra paprasčiausiai toks: *Kur mes tai jau matėme daugybę kartų?*

Tai, jog rugsėjo 11-osios atakos buvo populiarių fantazijų medžiaga seniai iki to, kai jos iš tikrųjų įvyko, yra dar vienas supainiotos sapnų logikos atvejis: lengva paaiškinti, kodėl vargšai žmonės visame pasaulyje svajoja tapti amerikiečiais – tačiau apie ką svajoja prakutę amerikiečiai, sustingę savo gerovėje? Apie globalią katastrofą, kuri sukrėstų jų gyvenimus – kodėl? Būtent tai ir tiria psichoanalizė: ji siekia paaiškinti, kodėl mus, supamus gerovės, persekioja košmariškos katastrofų vizijos. Šis paradoksas taip pat rodo, kaip turėtume interpretuoti Lacano teiginį apie „fantazijos peržengimą“, žymintį baigiamąjį psichoanalitinio gydymo momentą. Šis teiginys tarsi puikiai atitinka bendrą supratimą, ką psichoanalizė turi daryti: žinoma, ji turi išvaduoti mus iš idiosinkratinių fantazijų gniaužtų ir priversti pamatyti realybę tokią, kokia ji yra! Tačiau būtent to Lacanas ir *neturi* galvoje – jis siekia visiškai priešingo dalyko. Mūsų kasdienėje patirtyje mes esame panirę „realybėje“ (kuri struktūruojama ir palaikoma fantazijos), ir šis panirimas yra pertraukiamas simptomų, kurie liudija, jog kitas, represuotas mūsų psichikos lygmuo priešinasi panirimui į kasdienę realybę; arba, cituojant glaustą Richardo Boothby formuluotę:

> „Fantazijos peržengimas“ nereiškia, jog subjektas kažkaip atsikrato priklausomybės nuo fantazijos kaprizų ir prisitaiko prie pragmatinės „realybės“, – visiškai priešingai: subjektas pajungiamas simbolinės sto-

kos efektui, kuris atskleidžia kasdienės realybės ribas. Peržengti fantaziją Lacano apibrėžta prasme reiškia būti dar giliau panirusiam į fantaziją nei anksčiau, būti dar intymiau susijusiam su tam tikra fantazijos šerdimi, kuri peržengia įsivaizdavimą.[9]

Boothby yra teisus, pabrėždamas, jog fantazijos struktūra keičiasi lyg Janas: fantazija tuo pat metu sutaiko, nuginkluoja (pateikdama įsivaizduojamą scenarijų, kuris padeda įveikti Kito geismo atvertą bedugnę) ir sukrečia, trukdo, neleidžia prisitaikyti prie mūsų realybės. „Fantazijos peržengimo" sampratos ideologinė-politinė dimensija buvo aiškiai atskleista to, kokį unikalų vaidmenį roko grupė *Top lista nadrealista* suvaidino Bosnijos karo apsiaustame Sarajeve: jų ironiški pasirodymai – kurie karo ir bado metu satyrizavo keblią Sarajevo gyventojų padėtį – įgijo kultinį statusą ne tik tarp alternatyviosios kultūros gerbėjų, bet ir tarp visų Sarajevo gyventojų (savaitiniai grupės TV šou buvo rodomi per visą karą ir buvo neįtikėtinai populiarūs). Užuot dejavę dėl tragiško bosnių likimo, jie drąsiai mobilizavo visas klišes apie „kvailus bosnius", plačiai paplitusias Jugoslavijoje, visiškai su jomis susitapatindami – tuo buvo norima pabrėžti, kad tikrasis solidarumas reiškia tiesioginę akistatą su obsceniškomis rasistinėmis fantazijomis, kurios cirkuliavo simbolinėje Bosnijos erdvėje, žaismingą identifikaciją su jomis, o ne šių nešvankybių neigimą, nes jos nereprezentuoja žmonių, kokie jie yra „iš tikrųjų".

Tai reiškia, jog regimybės ir Tikrovės dialektika negali būti redukuojama į elementarų faktą, jog mūsų kasdienio gyvenimo virtualizacija, supratimas, jog vis labiau ir labiau įsitraukiame į dirbtinai sukonstruotą pasaulį, sukelia neatremiamą poreikį „sugrįžti prie Tikrovės", atgauti tvirtą pamatą „tikroje rea-

lybėje". Tikrovė, kuri sugrįžta, turi dar vienos regimybės statusą: *būtent todėl, jog ji yra tikra, t. y. dėl jos trauminio/ekscesyvaus pobūdžio, mes negalime jos integruoti į (tai, ką suvokiame kaip) mūsų realybę ir esame priversti patirti ją kaip košmarišką reginį.* Būtent toks ir buvo dėmesį prikaustantis PPC griuvimo vaizdas: vaizdas, regimybė, „efektas", kuris drauge pateikė „patį daiktą". Šis „Tikrovės efektas" nėra tas pat, ką Roland'as Barthes'as 1960 metais pavadino *l'effet du réel:* veikiau tai visiškai priešingas dalykas: *l'effet du irréel.* Tai reiškia: kitaip negu Barthes'o *l'effet du réel,* kai tekstas priverčia mus priimti jo fiktyvų produktą kaip „tikrą", pati Tikrovė, kad išsilaikytų, turi būti suvokta kaip košmariška nereali šmėkla. Paprastai sakome, jog neturėtume suvokti fikcijos kaip realybės – prisiminkime postmodernistinį teiginį, jog „realybė" yra diskursyvus produktas, simbolinė fikcija, kurią klaidingai suvokiame kaip substancinį autonomišką darinį. Psichoanalizės pamoka šiuo klausimu yra priešinga: *neturėtume realybės suvokti kaip fikcijos* – turime pajėgti įžiūrėti tame, ką suvokiame kaip fikciją, kietą Tikrovės branduolį, kurį galime išsaugoti tik paversdami jį fikcija. Trumpai tariant, turime įžvelgti, kuri realybės dalis gali būti „transfunkcionalizuojama" per fantaziją, taigi nors tai realybės dalis, ji yra suvokiama kaip fiktyvi. Daug sunkiau, nei atmesti/demaskuoti (tariamą) realybę kaip fikciją, yra atpažinti fikcijos dalį „tikroje" realybėje. (Žinoma, tai sugrąžina atgal prie seno Lacano teiginio, kad gyvūnai apgaudinėja pateikdami tai, kas netikra, kaip tikra, o žmonės (būtybės, gyvenančios simbolinėje erdvėje) apgaudinėja pateikdami tai, kas tikra, kaip netikra.) Ši įžvalga leidžia sugrįžti prie pavyzdžio apie pjaustytojus: jei tikroji priešprieša Tikrovei yra realybė, galbūt tai, nuo ko jie stengiasi pabėgti pjaustydami save,

yra ne nerealumo, dirbtinio mūsų pasaulio virtualumo jausmas, bet pati Tikrovė, kuri sprogsta, virsdama nekontroliuojamomis haliucinacijomis, imančiomis persekioti mus, vos tik prarandame atramą realybėje? [...]

Nuo *homo sucker* prie *homo sacer*

Tačiau kas, jei „iš tikrųjų gyvi“ esame tik tuomet, kai atsiduodame perdėtam intensyvumui, kuris perkelia mus anapus „pliko gyvenimo“? Kas, jei būdami susitelkę tik ties išgyvenimu, net jei jis kvalifikuojamas kaip „geras laiko leidimas“, visiškai prarandame patį gyvenimą? Kas, jei palestinietis savižudis sprogdintojas tuo momentu, kai susprogdina save (ir kitus), perdėtai kalbant, yra „labiau gyvas“ nei amerikietis kareivis, kuris dalyvauja kare sėdėdamas prieš kompiuterio ekraną, nutolęs nuo priešo šimtus mylių, arba Niujorko japis, bėgiojantis Hadsono upės pakrante, kad palaikytų kūno formą? Arba, kalbant psichoanalitiniais terminais, kas, jei isterikas, nuolat perdėtai kvestionuojantis savo egzistenciją, yra iš tiesų gyvas, tuo tarpu žmogus, apsėstas obsesijos, pasirenka „gyvenimą mirtyje“? Kitaip tariant, ar jo įkyrių ritualų tikslas nėra sutrukdyti tam, kad „tai“ atsitiktų – jei „tai“ reiškia paties gyvenimo perteklių? Ar katastrofa, kurios ji ar jis bijo, nėra tai, jog jai ar jam ***kažkas iš tikrųjų atsitiks?***

Tai Nietzsche’s paradoksas, nurodantis, jog labiausiai šiame Gyvenimo teigime, kuris priešpriešinamas visoms transcendentinėms Priežastims, pralaimi pats gyvenimas. Gyvenimą daro „vertą gyventi“ būtent gyvenimo perteklius: žinojimas, jog yra kažkas, dėl ko esame pasiruošę rizikuoti savo gyvybe (šį per-

teklių galime vadinti „laisve“, „garbe“, „kilnumu“, „autonomija“ ir t. t.). Tik tuomet, kai esame pasiruošę rizikuoti, iš tiesų gyvename. Chestertonas tai aptaria kalbėdamas apie drąsos paradoksą:

> Jei kareivis, apsuptas priešų, nori išsigelbėti, reikia suderinti stiprų geismą gyventi su keistu nesirūpinimu dėl mirties. Jis neturi laikytis įsikibęs gyvenimo, nes tokiu atveju bus bailys ir neišsigelbės. Jis neturi tik laukti mirties, nes tuomet bus savižudis ir neišsigelbės. Jis turi siekti gyvenimo pašėlusiai jo nepaisydamas; jis turi geisti gyvenimo kaip vandens ir, nepaisydamas to, gerti mirtį kaip vyną.[10]

Taip „postmetafizinė“ Paskutiniojo Žmogaus pozicija, kuria siekiama išlikimo, virsta anemišku spektakliu gyvenimo, slenkančio kaip savo paties šešėlis. Būtent šiame horizonte turime interpretuoti šiandien vis stiprėjantį mirties bausmės atmetimą: privalome gebėti įžvelgti šį atmetimą remiančią slaptą „biopolitiką“. Tie, kurie teigia „gyvenimo sakralumą“, siekdami jį apginti nuo transcendentinių galių, parazituojančių jo atžvilgiu, baigia kalbomis apie „kontroliuojamą pasaulį, kuriame gyvensime be skausmo, saugiai – ir nuobodžiai“,[11] pasaulyje, kuriame dėl oficialaus tikslo – ilgo ir malonaus gyvenimo – visi tikri malonumai yra uždrausti arba griežtai kontroliuojami (rūkymas, narkotikai, maistas...). Spielbergo filmas *Gelbstint eilinį Rajaną (Saving Private Ryan)* yra paskutinis šios nuostatos, kai rūpi tik išlikti mirties akivaizdoje, pavyzdys, „demistifikuojantis“ karą kaip beprasmes skerdynes, kurių niekas negali pateisinti – būtent todėl ši nuostata geriausiai pateisina Colino Powello karinę doktriną „jokių aukų iš mūsų pusės“. Čia turėtume nesumaišyti perdėtai rasistinio krikščioniškojo fundamen-

talizmo, skatinančio „ginti Vakarus“, ir tolerantiškos liberalios „karo su terorizmu“ versijos, siekiančios išgelbėti pačius musulmonus nuo fundamentalizmo pavojaus: čia svarbus tiek jų skirtumas, tiek tai, jog jie įsivelia į tą pačią save naikinančią dialektiką.

Būtent atsižvelgdami į šį pamatinį pokytį „biopolitikoje“, turėtume interpretuoti dabartinius politinius teiginius, kurie gali pasirodyti esą tarsi Freudo aprašyti liežuvio paslydimai. Kai Donaldo Rumsfeldo žurnalistai paklausė, ko siekia Amerika bombarduodamaa Afganistaną, jis paprasčiausiai atsakė: „Nužudyti kuo daugiau Talibano kareivių ir „Al Qaeda“ narių“. Šis teiginys nėra toks aiškus, kaip gali pasirodyti: įprastas karinės operacijos tikslas yra laimėti karą, priversti priešą kapituliuoti, ir netgi masinis naikinimas yra tik kraštutinė priemonė, padedanti siekti šio tikslo... Rumsfeldo stačiokiškas teiginys, kaip ir kiti panašūs reiškiniai, pavyzdžiui, neapibrėžtas afganų belaisvių statusas Gvantanamo įlankoje, yra problemiški tuo, jog tiesiogiai nurodo į Agambeno skirtį tarp teisėto piliečio ir *Homo sacer,* kuri(s), nors būdama(s) gyva žmogiška būtybė, nepriklauso politinei bendruomenei. Toks yra Johno Walkerio, „amerikiečio talibo“, statusas – ar jo vieta Amerikos kalėjime, ar tarp įkalintų Talibano kovotojų? Kai Donaldas Rumsfeldas apibrėžė juos kaip „neteisėtus kovotojus“ (priešpriešindamas „įprastiems“ karo belaisviams), tai nereiškė, kad jie yra paskelbti už įstatymo ribų dėl savo nusikalstamos teroristinės veiklos: kai Amerikos pilietis padaro rimtą nusikaltimą, pavyzdžiui, žmogžudystę, jis vis dar yra „teisėtas nusikaltėlis“; skirtumas tarp nusikaltėlių ir nenusikaltėlių nesutampa su skirtumu tarp „teisėtų“ piliečių ir tų, kurie Prancūzijoje vadinami *sans-papiers*. Pašalintieji yra ne tik teroristai, bet ir tie, kurie gauna humani-

tarinę pagalbą (ruandiečiai, bosniai, afganai...): šiandieninis *Homo sacer* yra privilegijuotas humanitarinės biopolitikos objektas: ta(s), kuri(s) netenka savo visiško žmogiškumo, kai ja/juo imama globėjiškai rūpintis. Turime atpažinti paradoksą, jog koncentracijos stovyklos ir pabėgėlių stovyklos humanitarinės pagalbos požiūriu yra tos pačios sociologinės formalios matricos skirtingi veidai, „žmogiškas“ ir „nežmogiškas“. Abiem atvejais tinka žiaurus pajuokavimas iš Lubitchiaus filmo *Būti ar nebūti (To Be or Not to Be)*: paklaustas apie vokiečių koncentracijos stovyklas okupuotoje Lenkijoje, „koncentacijos stovyklų Erhardtas“ atšovė: „Mes koncentruojame, o lenkai stovyklauja“.[12] Abiem atvejais gyventojai redukuojami į biopolitikos objektą. Taigi nepakanka išvardyti šiandieninius *Homo sacer* atvejus: tai *sans papiers* Prancūzijoje, *favelas* gyventojai Brazilijoje, žmonės iš afroamerikiečių getų JAV ir t. t. Labai svarbu papildyti šį sąrašą iš humanitarinės pusės: galbūt tie, kurie suvokiami kaip humanitarinės pagalbos gavėjai, yra šiandieninės *Homo sacer* figūros.

Galutinis šios *Homo sacer* logikos įrodymas pasirodė tuomet, kai 2002 metų kovo pradžioje likusios Talibano ir „Al Qaeda“ pajėgos nustebino amerikiečius ir jų sąjungininkus nuožmia gynyba, privertusia juos trumpai atsitraukti, taip pat jie numušė amerikiečių sraigtasparnį, tuo pažeisdami šventą principą apie karą be aukų. Labiausiai keista Amerikos medijoje pasirodžiusiuose reportažuose buvo tai, jog jie negalėjo nuslėpti savo nustebimo, kad Talibanas ėmėsi atsakomojo smūgio, lyg galutinis įrodymas, kad jie iš tiesų yra kriminaliniai teroristai („neteisėti kovotojai“), yra tai, kad apšaudomi jie *šauna atgal...* Tokia pati kebli padėtis aiškiai įžiūrima reportažuose iš okupuoto Vakarų kranto: kai Izraelio armija – tai jie suvokia

kaip karinę operaciją – atakuoja Palestinos policiją bei sistemingai naikina Palestinos infrastruktūrą, palestiniečių pasipriešinimas laikomas įrodymu, jog turime reikalo su teroristais. Šis paradoksas glūdi jau pačioje „karo su terorizmu" sampratoje – tai keistas karas, kur priešas kriminalizuojamas, jei jis tiesiog ginasi ir atsišaudo. Taigi pasirodo nauja būtybė, kuri nėra nei priešo kareivis, nei paprastas musikaltėlis: „Al Qaeda" teroristai nėra priešo kareiviai, jie yra „neteisėti kovotojai"; bet jie taip pat nėra ir paprasti nusikaltėliai – JAV radikaliai priešinosi tam, kad PPC atakos būtų interpretuojamos kaip apolitiškas kriminalinis aktas. Trumpai tariant, tai, kas pasirodo Teroristo pavidalu, kuriam paskelbiamas karas, yra politinis Priešas, pašalintas iš tikrosios politinės erdvės.

Esama dar vieno naujosios globalios tvarkos aspekto: išnyksta karas senąja prasme kaip reguliuojamas konfliktas tarp suverenių valstybių, kuriam galioja tam tikros taisyklės (elgesys su belaisviais, tam tikrų ginklų draudimas ir t. t.). Lieka dviejų tipų konfliktai: arba kovos tarp *Homo sacer* grupių – tai „etniniai-religiniai konfliktai", kurie pažeidžia universalias žmogaus teisių taisykles, tačiau nelaikomi tikrais karais, todėl skatina Vakarų galias imtis „humanitarinės pacifistinės" intervencijos – arba tiesioginės JAV ir kitų naujosios globalios tvarkos reprezentantų atakos, kurios taip pat nelaikomos tikru karu, nes šiuo atveju susiduriama tik su „neteisėtais kovotojais", nusikalstamai besipriešinančiais universalios tvarkos jėgoms. Šiuo antruoju atveju net negalime įsivaizduoti neutralios humanitarinės organizacijos, pavyzdžiui, Raudonojo Kryžiaus, kaip tarpininkės tarp kariaujančių pusių, organizuojančios pasikeitimą belaisviais ir t. t.: viena konflikto pusė (JAV vadovaujama globali jėga) jau prisiima Raudonojo Kryžiaus vaidmenį – ji save

suvokia ne kaip kariaujančią pusę, bet kaip taikos ir globalios tvarkos tarpininkę, kuri nuslopina konkrečius pasipriešinimus ir drauge užtikrina humanitarinę pagalbą „vietiniams gyventojams“. Kraštutinis tokio elgesio su „vietiniais gyventojais“ kaip su *Homo sacer* įvaizdis yra Amerikos karo lėktuvas, skrendantis virš Afganistano – niekuomet nežinai, ką jis numes, bombą ar maisto paketą.

Šis keistas „priešybių sutapimas“ pasiekė kraštutinumą, kai 2002 metų balandį Haraldas Nasvikas, Norvegijos parlamento dešiniojo sparno atstovas, pasiūlė George'ą W. Bushą ir Tony Blairą kandidatais Nobelio taikos premijai gauti, remdamasis jų įtakingu vaidmeniu „kare su terorizmu“, kuris yra didžiausia grėsmė taikai šiandien – senas Orwello moto: „Karas yra taika“, pagaliau tapo realybe. Situacija labiausiai ironiška tuo, kad pagrindinė „netiesioginė žala“ Vakarams yra sunki afganų pabėgėlių padėtis ir apskritai katastrofiška maisto ir sveikatos priežiūros situacija Afganistane; taigi kartais kariniai veiksmai prieš Talibaną yra beveik pateikiami kaip būdas garantuoti saugų humanitarinės pagalbos gabenimą. Taigi nėra jokios priešpriešos tarp karo ir humanitarinės pagalbos: abu dalykai artimai susiję; ta pati intervencija gali funkcionuoti simultaniškai abiem lygmenimis: Talibano režimo slopinimas parodomas kaip dalis strategijos, kuria siekiama padėti Talibano engiamiems afganams – kaip pasakė Tony Blairas, galbūt reikės bombarduoti Talibaną, kad galima būtų užtikrinti maisto pergabenimą ir paskirstymą.[13]

Taigi ar nesame liudininkai atgimstančios senos skirties tarp *žmogaus teisių* ir *piliečio teisių?* Ar teisės priklauso visiems žmonijos nariams (taigi jos turėtų būti gerbiamos ir *Homo sacer* atveju), ar esama daug siauresnių teisių, kurios priklauso pilie-

čiams (ir kurių statusas yra teisiškai reguliuojamas)? Tačiau kas, jei padarytume dar radikalesnę išvadą? Kas jei tikroji problema yra ne trapus pašalintojo statusas, bet veikiau faktas, kad pačiu elementariausiu lygmeniu mes *visi* esame „pašalintieji" būtent tuo atžvilgiu, kad mūsų elementariausia, „nulinė" pozicija tampa biopolitikos objektu ir kad galimos politinės ir pilietinės teisės mums yra suteikiamos antriniu gestu, suderinus jas su biopolitiniais strateginiais apskaičiavimais? Kas jei tai yra kraštutinis „postpolitikos" sampratos padarinys? Agambeno *Homo sacer* samprata yra problemiška, nes ji atstovauja Adorno ir Horkheimerio „Švietimo dialektikai" arba Michelio Foucault disciplinarinei galiai ir biogaliai: žmogaus teisių, demokratijos, įstatymo valdymo ir kitoms temoms, taigi yra visiškai redukuojama į apgaulingą kaukę, pridengiančią „biogalios" disciplinarinius mechanizmus, kurių galutinė išraiška yra dvidešimtojo amžiaus koncentracijos stovyklos. Pamatinis pasirinkimas čia yra tarp Adorno ir Habermaso: ar modernus (politinės) laisvės projektas yra klaidinga regimybė, kurios „tiesą" įkūnija subjektai, praradę paskutinius autonomijos skutelius ir visiškai panirę į vėlyvojo kapitalizmo „administruojamą pasaulį", ar iš tiesų „totalitariniai" fenomenai tik liudija, kad politinis modernybės projektas lieka neužbaigtas? Taigi ar šis pasirinkimas tarp „pesimistinės" istorinės-politinės analizės, kuri nurodo galutinį uždarumą (šiandieninę visuomenę kaip tokią, kur dingsta plyšys tarp politinio gyvenimo ir pliko gyvenimo, o „pliko gyvenimo" kontrolė ir administravimas tiesiogiai pasireiškia kaip pačios politikos esmė), ir „optimistiškesnio" požiūrio, kai „totalitariniai" fenomenai suvokiami kaip atsitiktiniai „nukrypimai" nuo Švietimo projekto, kaip simptomas, per kurį išryškėja Švietimo projekto „tiesa", iš tiesų išsemia visas

galimybes? Kas jei tai yra dvi tos pačios monetos pusės, besiremiančios to paties trauminio bruožo represavimu/išstūmimu?

„Totalitarinė“ „administruojamo pasaulio“ samprata, pagal kurią pati subjektyvios laisvės patirtis yra tik regimybė, slepianti pajungimą disciplinariniams mechanizmams, galiausiai yra nepadori fantazminė išvirkščioji „oficialiosios“ viešos ideologijos (ir praktikos) pusė, liečianti individualią autonomiją ir laisvę: ši išvirkščioji pusė lydi „oficialiąją“, papildo ją kaip nepadorus šešėlis antrininkas, panašiai kaip svarbiausiame brolių Wachowskių filmo *Matrica* vaizdinyje: milijonai žmogiškų *būtybių* klaustrofobiškai gyvena vandens pripildytuose lopšiuose ir yra laikomi gyvi tik tam, kad generuotų energiją (elektrą) Matricai. Taigi kai (kai kurie) žmonės „pabunda“ iš Matricos kontroliuojamos Virtualios Realybės, šis pabudimas nėra išsilaisvinimas patenkant į plačią išorinės realybės erdvę, bet nuo pat pirmojo momento yra gąsdinantis supratimas uždarumo, kur kiekvienas mūsų yra kaip gemalinis organizmas, panardintas amniono tirpale.

Šį visišką pasyvumą panaikina fantazija, palaikanti mūsų sąmoningą savęs kaip aktyvaus, save apibrėžiančio subjekto suvokimą – tai kraštutinai perversyvi fantazija: įsitikinimas, jog savo giliausioje būtyje mes esame Kito (Matricos) *jouissance* instrumentai, neturintys jokios gyvenimo substancijos lyg baterijos. Kokia šio mechanizmo paslaptis: kodėl Matricai reikia žmogiškosios energijos? Grynai energetinė išvada, žinoma, yra beprasmė: Matrica lengvai galėtų rasti kitą, labiau patikimą energijos šaltinį, kuris nereikalautų labai sudėtingo Virtualios Realybės organizavimo, leidžiančio koordinuoti milijonus žmogiškųjų vienetų. Vienintelis pagrįstas atsakymas yra: Matrica minta žmogiškuoju *jouissance* – čia grįžtame prie pamatinės

Lacano tezės, jog didysis Kitas, toli gražu nebūdamas anoniminė mašina, reikalauja mokslinio *jouissance* įtekėjimo. Būtent taip turėtume apversti tai, kas pavaizduota *Matricoje:* tai, ką filmas rodo kaip pabudimą į mūsų tikrąją situaciją, iš tiesų yra visiškai priešingas dalykas, pamatinė fantazija, palaikanti mūsų būtį.

Skyriuje „Progreso kaina“, kuris užbaigia *Švietimo dialektiką,* Adorno ir Horkheimeris cituoja devynioliktojo amžiaus prancūzų fiziologo Pierro Flourenso argumentus prieš medicininę anesteziją naudojant chloroformą: Flourensas teigia, jog gali būti įrodyta, kad anestetikai veikia tik mūsų atminties neuronų tinklą. Trumpai tariant, kol mus mėsinėja gyvus ant operacinio stalo, mes jaučiame visą siaubingą skausmą, tik vėliau, atsibudę, jo neprisimename... Adorno ir Horkheimeriui tai yra puiki proto, besiremiančio gamtos represavimu, lemties metafora: kūnas, gamtiškoji subjekto dalis, jaučia visą skausmą; tik dėl represavimo jis jo neprisimena. Tai gamtos kerštas už tai, kad ją visiškai pavergėme: to nežinodami, esame savo pačių didžiausios aukos, mėsinėjantys save gyvus... Ar tai negali būti interpretuojama kaip tobulas fantazijos scenarijus, vaizduojantis interpasyvumą, Kitą Sceną, kurioje sumokame už savo aktyvią intervenciją į pasaulį? Nėra jokio aktyvaus laisvo veikėjo, kuris nesiremtų šia fantazmine atrama, šia Kita Scena, kur juo visiškai manipuliuoja Kitas. Galbūt karikatūriškas vyresniųjų vadybininkų, kasdien sprendžiančių tūkstančių eilinių darbuotojų likimus, poreikis pabėgti į sadomazochistinius vaidinimus, kur jie vaidina vergus, paklūstančius valdovei, turi gilesnį pamatą, nei galime pagalvoti.

Taigi Agambeno analizė turi atskleisti savo absoliučiai radikalų pobūdį, įgalinantį kvestionuoti pačią demokratijos sampra-

tą; tai reiškia: jo *Homo sacer* samprata neturėtų būti susilpninta iki radikalaus-demokratinio projekto, kurio tikslas yra iš naujo derėtis ar apibrėžti įjungimo ir pašalinimo ribas, kad simbolinis laukas vis labiau būtų atviras balsams tų, kurie yra pašalinti viešojo diskurso hegemoninių konfigūracijų. Tokia yra Judith Butler *Antigonės* interpretacijos esmė. [...] Antigonė atstovauja visiems griaunantiems „patologiniams“ teiginiams, kurie siekia būti pripažinti viešojoje erdvėje – tačiau sutapatinti tai, ką ji atstovauja, su *Homo sacer* figūra, reiškia visiškai nesuprasti Agambeno analizės esmės: Agambeno analizėje nėra vietos „demokratiniam“ projektui, kuris „iš naujo derasi“ dėl ribos, skiriančios visateisį pilietį ir *Homo sacer,* visiškai leisdamas išgirsti jų balsus; svarbiausias jo teiginys yra tas, kad šiandieninė „postpolitika“, pati demokratinė viešoji erdvė yra kaukė, slepianti, jog galiausiai mes visi esame *Homo sacer.* Ar tai reiškia, kad Agambenas visiškai ir paprastai priima požiūrį tų, kurie, kaip Adorno ir Foucault, teigia, jog slaptas mūsų visuomenės vystymosi tikslas yra „administruojamo pasaulio“ visiškas uždarumas, kuriame mes visi esame redukuojami į „biopolitikos“ objektus? Nors Agambenas neigia, kad yra kokia nors „demokratinė“ išeitis, nuodugniai skaitydamas Šventąjį Paulių jis drastiškai vėl gina „revoliucinę“ mesianistinę dimensiją – ir jei ši mesianistinė dimensija iš viso ką nors reiškia, ji reiškia, kad „plikas gyvenimas“ jau nėra pagrindinė politikos teritorija.[16] Tai reiškia: mesianistinė nuostata „sulaukti, kol išseks laikas“ suspenduoja būtent centrinę „pliko gyvenimo“ erdvę; ir priešingai, pamatinis postpolitikos bruožas yra redukuoti politiką į „biopolitiką“, kuri reiškia „pliko gyvenimo“ administravimą ir reguliavimą.

■

[1] Žr.: Alain Badiou, *Le siécle,* kurią žada išleisti Éditions du Seuil, Paris.

[2] Kai aš 1990 metų pradžioje dalyvavau Slovėnijos politiniame gyvenime, pats patyriau lengvą Tikrovės pasijos prisilietimą: kai buvo svarstoma mano kandidatūra į vyriausybės postą, mane domino tik vidaus reikalų ministro arba saugumo tarnybos vadovo postas – galimybė tapti kultūros, švietimo ar mokslo ministru man atrodė juokinga, net neverta svarstymo.

[3] Išoriškumas kapitalizmui taip pat pasireiškia tuo, kaip Kuba vis dar linkusi remtis sena gera socialistinės simbolinės buhalterijos pozicija: kad galima būtų teisingai suskaičiuoti, kiekvienas įvykis turi būti apskaičiuotas didžiojo Kito. 2001 metais Havanos viešbučio skelbimų ekrane švietė toks užrašas: „Brangūs svečiai, siekiant įgyvendinti šio viešbučio dezinfekavimo programą, viešbutis bus dezinfekuojamas vasario 9 dieną nuo 3 iki 9 valandos po pietų“. Kam šis sudvejinimas? Kodėl paprasčiausiai svečių neinformavus, kad viešbutis bus dezinfekuojamas? Kodėl dezinfekavimą turi paremti „dezinfekavimo programa“? (Ir, tarp kitko, norėčiau paklausti, ar tokiu būdu negalima būtų pasiūlyti ir seksualinį artumą: vietoje įprasto suviliojimo tarti: „Mano brangioji, siekiant įgyvendinti mūsų seksualinę programą, kodėl mums...“.)

[4] Kubos revoliucijos specifiškumas geriausiai išreikštas per Fidelio ir Che Guevara'os porą: Fidelis, esamas lyderis, aukščiausia Valstybės valdžia, prieš Che, amžiną revoliucinį maištininką, kuris niekada nenusileistų iki to, jog tiesiog valdytų valstybę. Ar tai neprimena Tarybų Sąjungos, jei Trockis nebūtų pašalintas kaip didžiausias išdavikas? Įsivaizduokime, kad 1920 metų viduryje Trockis emigravo ir atsisakė Tarybų sąjungos pilietybės, siekdamas kurstyti nuolatinę revoliuciją visame pasaulyje, o po to staiga mirė – po jo mirties Stalinas būtų sukūręs jo kultą... Žinoma, tokia ištikimybė Priežasčiai („Socialismo o muerte!“), tiek, kiek ši Priežastis įsikūnijusi Vade, gali lengvai degeneruoti į Vado pasiruošimą paaukoti (ne save šaliai, bet) šalį sau, dėl savo Priežasties. (Panašiai tikros ištikimybės Vadui įrodymas yra ne tai, kad kažkas yra pasiruošęs prisiimti *jam* skirtą kulką; be to, reikia būti pasiruošus priimti kulką iš *jo* – priimti tai, jog gali būti pažemintas ar net paaukotas, jei tai naudinga aukštesniems tikslams.)

[5] Daug bendresniu lygmeniu turime pažymėti, kaip stalinizmas – su savo brutalia „Tikrovės pasija“, pasirengimu paaukoti milijonus gyvybių dėl savo tikslo, traktuoti žmones kaip nebūtinus ir neesminius – drauge buvo režimas,

kuris labiausiai rūpinosi *išlaikyti tinkamą regimybę:* jį apimdavo totali panika, jei rasdavosi pavojus, kad šios regimybės gali būti sutrikdytos (tarkime, kad koks nors įvykis, aiškiai atskleidžiantis režimo nesėkmę, bus parodytas per mediją: tarybinėje medijoje nebuvo juodųjų kronikų, jokių reportažų apie nusikaltimus ir prostituciją, nekalbant apie darbininkų ar publikos protestus).

[6] Žr.: Marilee Strong, *The Bright Scream,* London: Virago, 2000.

[7] Dar vienas ideologinės cenzūros atvejis: kai gaisrininkų našlės davė interviu CNN, dauguma iš jų atliko performansą, kokio iš jų ir tikėjosi: ašaros, maldos... visos, išskyrus vieną, kuri be ašarų pasakė, jog nesimels už žuvusį vyrą, nes maldos jo nesugrąžins. Paklausta, ar galvoja apie kerštą, ji ramiai atsakė, kad tai būtų tikra vyro išdavystė: jei jis būtų išlikęs gyvas, jis tikrai teigtų, jog blogiausia yra pasiduoti norui keršyti... nereikia sakyti, jog šis klipas buvo parodytas tik kartą, o po to dingo iš tų pačių interviu kartojimo.

[8] Žr.: Raymond Bellour, *The Analysis of Film,* Bloomington: Indiana University Press, 2000, 3 skyrius.

[9] Richard Boothby, *Freud as Philosopher,* New York: Routledge, 2001, p. 275–276.

[10] Gilbert Keith Chesterton, *Orthodoxy, San Francisco:* Ignatius Press, 1995, p. 9.

[11] Christopher Hitchens, „We Know Best", *Vanity Fair,* May 2001, p. 34.

[12] Ar tas pat negalioja Enrono kompanijos bankrotui 2002 metų sausį, kuris gali būti interpretuojamas kaip ironiškas rizikos visuomenės sampratos komentaras? Tūkstančiai darbuotojų, praradusių darbus ir santaupas, iš tiesų rizikavo, bet be jokio tikro pasirinkimo – rizika jiems buvo kaip akla lemtis. Priešingai, tie, kurie turėjo vidinę informaciją apie riziką, taip pat ir galimybę pakeisti situaciją (vyresnieji vadybininkai), sumažino savo riziką pasipelnydami iš savo vertybinių popierių prieš bankrotą – taigi tikra rizika ir pasirinkimas buvo gražai paskirstyti... Taigi kalbant apie populiarią sampratą, jog šiandieninė visuomenė yra rizikingų pasirinkimų visuomenė, galime teigti, jog kai kurie (Enrono vadybininkai) pasirenka, o kiti (paprasti darbuotojai) rizikuoja...

[13] Čia opoziciją tarp Naujojo pasaulio tvarkos ir jo fundamentalistinio Priešo turėtume analizuoti pasitelkdami garsiąją Hegelio analizę iš *Dvasios fenomenologijos,* kur nagrinėjama opozicija tarp Švietimo ir Tikėjimo ir kur jis demonstruoja jų slaptą bendrumą, netgi tapatumą – kitaip tariant, parodo, kaip abu poliai ne tik palaiko vienas kitą, bet net reprodukuoja vienas kito struktūrą. Šiandien Naujojo pasaulio tvarka pozuoja kaip tolerantiškas

skirtumų, skirtingų kultūrų koegzistavimo universumas; tuo tarpu Priešas vaizduojamas kaip fanatiškas/netolerantiškas išskirtinis Vienis.
[16] Žr.: Giorgio Agamben, *Le temps qui reste,* Paris: Éditions Payot and Rivages, 2000.

Versta iš: Slavoj Žižek, *Welcome to the Desert of the Real,* New York, London: Verso, 2002, p. 5–20; 88–100.

Asmenvardžių rodyklė

Žižek, Slavoj
Ži-116
Viskas, ką norėjote sužinoti apie Žižeką,
bet nedrįsote paklausti Lacano: filosofijos darbų rinktinė / Slavoj Žižek;
sudarė ir iš anglų kalbos vertė Audronė Žukauskaitė. – Vilnius:
Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2005. – 383 p.
Kn. taip pat: Slavojaus Žižeko tikrovės filosofija, p. 7–23.
Asmenvardžių rodyklė p. 379–383.

ISBN 9986-39-379-5

Tai – vieno iš garsiausių ir kontroversiškiausių šiuolaikinių filosofų, darančio didelę įtaką Europos humanitarinių mokslų tradicijai, darbų rinktinė. Slavojaus Žižeko tekstuose filosofija ne atsiriboja nuo tikrovės, bet egzistuoja tam, kad padėtų ją suprasti. Autoriaus pasaulis įtraukia, nes jame nelieka filosofijos ir populiariosios kultūros, teorijos ir pliko fakto, profesinio gyvenimo ir įvairių banalybių sklidinos kasdienybės dualizmo.

UDK 159.9+17+316+17

Slavoj Žižek

VISKAS, KĄ NORĖJOTE SUŽINOTI APIE ŽIŽEKĄ,
BET NEDRĮSOTE PAKLAUSTI LACANO

Leidyklos redaktorius Saulius Repečka
Redaktorė Gražina Pruskuvienė
Dailininkas Romas Orantas
Maketavo Dalia Kavaliūnaitė

2005 04 01. 16,8 leidyb. apsk. l. Užsakymas 673.
Tiražas 2000. 510-oji leidyklos knyga.
Išleido Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla,
K. Sirvydo 6, LT-01101 Vilnius.
www.rsleidykla.lt / info@rsleidykla.lt
Spausdino UAB „Vilniaus spauda“,
Viršuliškių skg. 80, LT-2056 Vilnius.



Žižek

Slavojus Žižekas (g. 1949) – garsus slovėnų filosofas, Liublijanos teorinės psichoanalizės draugijos įkūrėjas ir vadovas, stažavęsis ir dėstęs įvairiuose pasaulio universitetuose, originalus, politiškai angažuotas mąstytojas, 1990 m. kandidatavęs rinkimuose į Slovėnijos prezidento postą. S. Žižeko knygos išverstos į visas pagrindines kalbas, jis laikomas vienu įdomiausių šiuolaikinių filosofų. Ši S. Žižeko darbų rinktinė supažindina su svarbiausiais autoriaus tekstais, nagrinėjančiais ideologijos, etikos, šiuolaikinio subjektyvumo, postmodernaus mąstymo prigimtį. Beveik kiekviename tekste S. Žižekas remiasi Jacques'o Lacano psichoanalize, ji paverčiama universalia humanitarinių mokslų metodologija – psichoanalizės modeliai taikomi ir ideologiniams, ir vizualiniams pranešimams analizuoti, jie pasitelkiami interpretuojant populiariosios kultūros fenomeną. Tony Myerso teigimu, S. Žižekas atgaivino filosofijos tradiciją, įtraukdamas į ją populiariąją kultūrą. Galima netgi teigti, jog S. Žižeko tekstuose filosofija ir populiarioji kultūra susilieja, o pats mąstytojas tampa savotišku „MTV filosofu".



ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų veikalais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-39-379-5



REKOMENDUOJAMA
KAINA 23,63 Lt